اخلاق ناصری

نوشتهٔ

خواجه نصیرالدین طوسی

به تصحیح و تنقیح

مجتبی مینوی - علیرضا حیدری

اخلاق ناصری

نوشتهٔ

خواجه نصیرالدین طوسی

تصحیح و توضیح

مجتبی مینوی - علیرضا حیدری

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

خواجه نصیرالدین طوسی
اخلاق ناصری
به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری
چاپ اول: بهمن ماه ۲۵۳۶ ش. (۱۳۵۶ ه. ش) — تهران
چاپ: چاپخانهٔ زر — تعداد ۲۲۰۰ نسخه
صحافی: چاپخانهٔ بیست پنجم شهریور (شرکت افست - سهامی عام)
شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی ۱۸۸۰ به تاریخ ۳۶/۱۰/۲۴

فهرست

مقدمه

نه سال پیش ــ به‌عنوان مدیرعامل شرکت سهامی انتشارات خوارزمی ــ بر آن شدم که درمیان دوره‌های گوناگون کتاب، برای متون کهن فارسی نیز دوره‌ای پدیدآورم و با طرحی خاص در تنقیح و تنظیم آن بکوشم.

اساس این فکر آن بود که برای متون کهنی که نشر می‌دهیم فهرست‌های تحلیلی و واژه نامه‌های مختلفی تنظیم شود که خواننده وپژوهنده به یاری آنها بتواند نیازهای مختلفی که امروزه به متنی خاص هست، برآورده کند. از آن جمله بود:

تنظیم فرهنگ لغات کتاب با توجه به‌مقطع زمانی آن: می‌دانیم که از سالها پیش کوشش‌های بسیاری در تهیهٔ «فرهنگ فارسی» شده است ولی آنچه ازنظر دور مانده معنی لغات و مفردات در زمانهای مختلف است که این خود، اساس درست فهمیدن مطالب متون کهن است. برای تهیهٔ چنین فرهنگی باید مفردات هرمتن براساس مفاهیمی که درآن متن آمده است معنی گردد و اگر رجوع به‌مآخذ دیگر لازم آید تا آنجا که میسر است به‌فرهنگها و متونی مراجعه شود که معاصر با آن متن باشد.

می‌دانیم در دورهٔ اخیر روز بروز حاجت ترجمه به زبان فارسی بیشتر شده است، ویکی ازمشکلات ترجمهٔ متون علمی، یافتن اصطلاحاتی است که باید درترجمه جانشین اصطلاحات بیگانه شود. دربسیاری ازمواردآسانترین راه پیش گرفته شده است، یعنی بی‌آنکه به جستجو برخیزیم و بدانیم که گذشتگان در این معنی اصطلاحی بکاربرده‌اند یا نه، به‌وضع اصطلاح پرداخته‌ایم، و این بیشتر ازآن روبوده‌است که مصطلحات قدما در دسترس نبوده. حتی دربعضی مواردکسانی پی‌جویانه بدین کار برخاسته‌اند، ولی چون وسایل کارفراهم نبوده است وبا روشی تحلیلی عمل نکرده‌اند، بناچارنظر شخصی را بکاربرده، و اصطلاحی نادرست برگزیده‌اند. ازین روبرآن شدیم که:

واژه‌نامهٔ اصطلاحات هرکتاب علمی (یا ادبی) را استخراج کنیم و بکوشیم اگر تعریفی برای آن درکتاب آمده است آن را هم درمقابل بیاوریم تا هم وسایل کار فرهنگ‌نویسان علمی آینده را تا اندازه‌ای فراهم سازیم و هم مراجعه‌کنندهٔ امروزی را مدد دهیم تا با کوشش کمتری حاجت خود را برآورده سازد.

چون گاهی حدتعریف اصطلاحات به‌مفهوم امروزی روشن‌نبود، وگاه مفاهیم چند اصطلاح چنان نزدیک بود که با هم می‌آمیخت، و ازسوی دیگرمترجمان کنونی بیشتر با زبانهای اروپائی سر و کار دارند، و در فرهنگهای اروپائی تعریف مصطلحات تا اندازهٔ نسبةً کافی روشن است، برآن شدیم که علاوه بر واژه‌نامهٔ اصطلاحات یاد شده، واژه‌نامه‌ای برای هرکتاب به‌صورت فارسی ــ فرنگی و

فرنگی ـ فارسی تنظیم کنیم، تا هم کار ارجاع مترجمان آسان شود و هم قدمی در راه فهم درست اصطلاحات، و دقیق ساختن حد تعریف آنها برداشته باشیم.

دیگر آنکه فهرست تحلیلی برای موضوعات هر کتاب تنظیم کنیم تا خواننده پس ازخواندن کتاب به موضوعهای مختلفی که بیاد می‌آورد بتواند رجوع کند.

فهرست اعلام کتاب را یکجا الفبائی کنیم تا مراجعه‌کننده بیهوده به دنبال نامی درفهرست‌های مختلف اعلام (اماکن‌جغرافیائی، اسامی‌تاریخی، اسامی‌طوایف ومانندآنها) نگردد و به راحتی به‌آنچه مورد نظرش هست دست یابد.

درمورد نقطه‌گذاری وتعیین سرسطرها روش‌امروزی پیش‌گیریم وبکوشیم درسراسر کتاب نقطه‌گذاری یکسانی داشته باشیم وبرای علائم نقطه‌گذاری معنی خاصی‌قائل شویم و «،» و «؛» به هوس حروفچین، و گاه برای پرکردن سطر در میان‌کلمات پراکنده نگردد.

اینها وبسیاری از نکات باریك دیگر، طرحی را تشکیل می‌داد که به عنوان ناشر برآن شدیم صاحب همتی چند را به چنگ آوریم تا مهم را براساس این طرح ازپیش ببرند. ازسوی دیگر برای آغازکار می‌بایست متون مناسبی را انتخاب‌کنیم که اجرای‌چنین طرحی درموردآنها چندان‌دشوارنباشد؛ تابی‌تجربگی آغازکار و دشواری متن، ما را فرو مانده نسازد. پس از جستجو، برتنقیح ونشر «اخلاق‌ناصری» که متن مصحح آن منتشرنشده‌بود، مصمم شدیم، که هم‌کتابی فلسفی واخلاقی‌وپراصطلاح بود، وهم‌ترجمهٔ خوبی‌به‌زبان انگلیسی‌ازآن دردسترس بودکه به‌یاری‌آن می‌توانستیم واژه‌نامهٔ دو زبانهٔ خود را تنظیم کنیم تا اگر لغزشی پیش آید محدود به‌کارمترجم انگلیسی باشد ـ که مدتها در ترجمهٔ کتاب رنج برده و انگلیسی زبان‌مادریش‌بوده است ـ وهرجا اختلاف‌نظری داشته‌باشیم متذکرشویم.

چون استاد جلال‌الدین همائی ازسالها پیش عنوان‌کرده بودندکه به‌تنقیح وآماده ساختن «اخلاق ناصری» برای چاپ مشغول هستند، برخود واجب دانستیم که مطلب رابا ایشان‌درمیان نهیم. ایشان فرمودندکه‌یادداشتهای فراوانی دارندولی به‌سبب‌ضعف‌مزاج‌قادرنیستند به‌تنهائی‌به این‌کاربپردازند وازمن خواستندکه چهار پنج‌جوان فاضل دراختیارایشان بگذارم تا زیرنظرشان بدین کاربپردازند. من‌که در این‌مهم برای یافتن یك تن درمانده بودم چگونه می‌توانستم چند تن بیابم؛ ازین‌رو همت‌را بریافتن یك نفرکه انجام دادن تمام این منظورها را تعهد نماید، گماردم، تا روزی دوست فاضل و دانشمندم‌آقای فتح‌الله مجتبائی بدیدنم آمد، مشکل را با او درمیان‌گذاشتم، طرح را پسندید و گفت سالهاست‌که در فکر تهیه متن انتقادی اخلاق ناصری برای چاپ است ونسخ‌نیز خود فراهم‌آورده است. بسیارخشنود شدم و فوراً قراردادی با او بستم ونسخه‌هائی را که فراهم کرده

بودم در اختیارش گذاشتم و او بکار پرداخت.

آقای مجتبائی برطرح مورد گفتگو، نوشتن مقدمه‌ای تحلیلی را افزود که درمورد این کتاب بررسی جامعی بوداز تحول آراء اخلاقی از پیش از اسلام (از طریق اندرزنامه‌ها) تا اخلاق ناصری، که می توان آن را چکیدهٔ همهٔ مباحث اخلاقی خواند.

از بدحادثه، پس ازچندی گرفتاریهای متعدد ومسافرتهای درازبرای آقای مجتبائی، مجال آرام نگذاشت. روزی آمدند وگفتند که نمی توانند این کار را به انجام رسانند وعکس نسخه‌هائی را که به ایشان سپرده بودم به من بازگرداند.

دوباره راه رفته را می بایست از سر گیرم، از دوستان وآشنایان فاضل مدد می‌جستم تا یکی از استادان دانشگاه تهران پیشنهاد مرا پذیرفت، ولی چندی نگذشت که اونیز مشکل مرا حل نکرده نسخ را به من بازگرداند. بکلی ناامید شده بودم. روزی شادروان استاد مجتبی‌مینوی، نمونه‌های چاپی اصلاح شدهٔ کتاب «داستانها وقصه‌ها»ی خود را ــ که درآن زمان مشغول چاپ آن بودیم ــ به دفترم آورد، و از هـر دری با ایشان سخن می‌رفت، درمیان کلام ازطرحی که درتصحیح «شاهنامه» داشت ومشکلات آن، خاصه اینکه هیچ نسخهٔ قابل اعتمادی دردست نیست، سخن بـه میان آورد. گفتم: آنجا هـم که نسخه‌های قـابل اعتماد هست، کار از پیش نمی‌رود، چه‌جای گله ازمشکلی‌چون تنقیح‌شاهنامه! و قصهٔ تصحیح‌اخلاق ناصری راکه تا حدی درجریـانش بـود، برایش‌گفتم. طـرح را نیك پسندید و گفت: اگرخودت همت‌کنی، با هم آن را به انجام می‌رسانیم ولازم نیست به این دروآن دربزنی. قراری‌گذاشتیم وهفته‌ای دو بعد ازظهر تا پـاسی ازشب به‌مقابلهٔ نسخه‌ها وتهیهٔ یادداشتها وتعلیقات پرداختیم وهفت سالی بدین منوال گذشت تا آنچه فعلاً بچاپ می‌رسدآماده گردید. روانش شادکه اگرهمت بلندش نمی‌بود نه مرا جرأت پرداختن‌بدین مهم بود و نه این امر با این دقت وپیراستگی ازپیش می‌رفت و نه من چنین توفیقی می‌یافتم‌که ازخرمن‌معرفت و دانش‌چنان‌علامه‌ای خوشه چین‌باشم.

درآغاز‌کارعکس سه نسخه‌ای راکه قبلاً فراهم‌کرده بودم دراختیار داشتیم، علامت‌آنها را به‌ترتیب اهمیت «ا» و«ب» و «ج» گذاشتیم ــ استاد نظرش این بود که عکس نسخهٔ «خراجچی اوغلو» را که خود فیلمش را درترکیه برای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران‌گرفته بود نیزفراهم‌کنیم ــ با سه نسخهٔ موجود مقابله را شروع‌کردیم. برای صرفه جوئی در وقت ازنسخهٔ چاپ بمبئی به‌خط میرزا ابراهیم ساغر عکس درشت‌تری تهیه‌کردیم و اصلاحات خود را پس از مقابلهٔ سه نسخه، بر این نسخهٔ چاپی منعکس ساختیم. درحدود صد صفحه‌ای ازکتاب را تصحیح کـرده بودیم کـه آقای فتح‌الله مجتبائی ازکار ما اطلاع یافت وباگشاده دستی دونسخهٔ دیگرخود را که یکی همان نسخهٔ «خراجچی اوغلو» بود و دیگری نسخهٔ فـاتحـ

که پس از بررسی معلوم شد بعد از نسخهٔ اساس «ا»، منقح‌ترین نسخه‌ایست که در اختیار داریم، وما از وجودآن قبلا بی‌اطلاع بودیم ــ و همچنین قسمتی از اخلاق ناصری را که تصحیح و یادداشتهائی در حواشی صفحات آن کرده بود، همه و همه را بی‌مزد ومنت در اختیار ما گذاشت، سپاس فراوان از لطفشان کمترین نشانی است ازحق‌گزاری نسبت به‌ایشان. ناچارکار مقابله را ازنو شروع کردیم‌وقسمت اصلاح شده را با این‌دونسخه سنجیدیم وسپس به‌دنبالهٔ کار پرداختیم. پس ازچندی‌که با آقای مجتبائی اتفاق گفت وشنودی دست‌داد، یادآور مقدمه‌ای تحلیلی‌که خود پیشنهادکرده بود شدیم، وعده دادکه‌آن را آماده‌کند، گرچه به سبب مسافرت طولانی به هندوستان تا بحال مجال اتمام آن را نیافته است، امیدآن‌است‌که درچاپ بعدی‌کتاب، زینت بخش صفحات آن‌گردد.

درکارتنقیح‌کتاب، با اینکه بهترین نسخ را دراختیارداشتیم، خاصه نسخهٔ «ا» و «ه»، درفهم مشکلات‌کتاب واصلاح‌آن به موانع زیادی برخوردیم‌که برای رفع‌آنها ناچار به رجوع به منابعی شدیم‌که خواجه نصیر در این تألیف ازآنها استفاده‌کرده بود. درآغاز، کتاب «تهذیب الاخلاق» ابوعلی مسکویه، که پایهٔ‌کار خواجه درقسمت اول‌کتاب بوده است به دقت بااخلاق ناصری سنجیده شد ودرین امر نه تنها متن مصحح «زریق»را در دست داشتیم، بلکه ازنسخه‌ای‌گرانبها وخطی مورخ ۶۸۲ (کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۵۴۶۴) نیز سود جستیم که در بسیاری از موارد اگر نمی‌بود مشکل از میان برداشته نمی‌شد. گاه ترجمهٔ انگلیسی و فرانسهٔ این کتاب (تهذیب الاخلاق) ما را در حل مشکل و مطالب یاری بسیارکرد، خاصه ترجمهٔ فرانسه‌که بایدآن را شرحی مفصل وانتقادی برکتاب تهذیب الاخلاق دانست. از مقابلهٔ اخلاق ناصری با تهذیب الاخلاق پی بردیم که خواجه درکتاب خود بهیچ روی از شیوهٔ تنظیم مطالب مسکویه، پیروی نکرده است، وگاه چنان بنظرمی‌رسیدکه در این امرتعمد داشته است. ازین‌رو پس وپیش شدن مطالب تهذیب‌الاخلاق در اخلاق ناصری چنان بود که اگرفهرستی براساس یکی‌ازاین دو متن، برای دیگری تنظیم نمی‌گردید، پیدا کردن مطالب یکی در دیگری بی‌اندازه دشوار می‌بود. در دو قسمت بعد نیز از همین روش پیروی‌کردیم وکتابهای فارابی و ابوعلی سینا و دیگران را ــ که در فهرست الفبائی مآخذ به‌آنها اشاره شده است ــ با مطالب اخلاق ناصری سنجیدیم ومشکلات را تا حد توانائی خود از میان برداشتیم‌که شرح همهٔ موارد به‌اختصار در تعلیقات آمده است.

در ضمن تصحیح کوشیدیم‌گویندگان اشعاری را که خواجه درکتاب خود آورده است بشناسیم و متذکرنام‌آنها شویم. برای وصول به‌این منظور از تعلیقات

پرفسور ویکنز بر ترجمهٔ خود، بهرهٔ بسیار جستیم وخـود نیز اهتمام کردیم. از آنچه گویندگان آنها را نیافتیم فهرستی تهیه و میان دوستان دانشمند توزیع کردیم تا اگر بتوانند یاریمان کنند، و هر کمکی که درین مورد، یـا موارد دیگر به ما کرده‌اند در تعلیقات متذکرشده‌ایم و سپاسگزاری کرده‌ایم.

پس از اینکه کارتصحیح پـایان گـرفت نسخهٔ مصحح را به مـاشین‌نویس سپردیم. خانم مهین کابلی که آن را به عهده گرفته بـود چنان به دقت کار را به انجام رساند که مرحوم مینوی بـارها اظهارتعجب می کرد؛ چون دربعضی موارد دستنویس ما درهم، یا کتابت مرحوم میرزا ابراهیم ساغرچنان سوار برهم بود که خواندنش، آن هـم برای ماشین‌نویس، خـالی از اشکال نبود. از کوشش و دقت نظرخانم کابلی تشکرفراوان است.

سپس نسخهٔ ماشین شده را با نسخ خطی مجدداً مقابله کردیم و نقطه گذاری را یکدست ساختیم وجای سرسطرها را معلوم کردیم ودرین باب از ترجمهٔ ویکنز نیزاستفاده کردیم. درضمن به استخراج واژه‌نامه‌ها پرداختیم؛ می کوشیدیم تا معنی متن را بدقت دریابیم وکلمات را بدان مفهوم که درمتن آمـده است، معنی کنیم و واژه‌نامه‌ای فراهم آوریم که کتاب حتی برای شاگردان دبیرستانی قابل فهم شود. درضمن، اصطلاحات فلسفی واخلاقی وتعریف‌هـای آنها را استخراج می کردیم و آیات واحادیث را معین می‌ساختیم، که همه وهمه درآخرکتاب به صورت فهرست-هائی الفبائی، وگاه به ترتیب صفحه‌ها، آمـده است. دراین جا نیز بـا مشکلات بسیاری روبروشدیم که به‌کمك کتابهائی که همزمان با اخلاق ناصری تألیف شده است چون جهانگشای جوینی و جامـع التواریخ و... وفرهنگهائی چون مصادر زوزنی وغیاث‌اللغات (این فرهنگ از آن‌رو مورد مراجعه قرارمی‌گرفت که یکی از منابع اصلی آن اخلاق ناصری بوده است) و «توضیح الاخلاق خلیفه سلطان» و «تـوضیح الاخلاق قطبشاهی» که شروحی است براخلاق نـاصری، به حـل آن مشکلات فائق آمدیم.

بعد از اینکه همهٔ ایـن منظورها حاصل آمـد و متن آمادهٔ فرستادن بـه چاپخانه شد، برآن شدیم که پیش ازشروع به چاپ باکمك ترجمهٔ ویکنز واژه-نامهٔ انگلیسی- فارسی را نیز فراهم آوریم؛ غرض ما این بـودکه سراسرکتاب را با ترجمهٔ ویکنزبسنجیم و یکبار دیگردر معانی کتاب دقت کنیم تا اگراشتباهی شده باشدآن را رفع نمائیم. این کارنزدیك به یکسال بطول انجامید؛ چون درآغازپی بردیم که چندین انتقاد به ترجمهٔ ویکنز شده است، باکوشش بسیارآنها را فراهم آوردیم ودرحاشیهٔ کتاب «ویکنز» منعکس ساختیم وسپس به مقابلهٔ متن خودمان با ترجمهٔ پرفسور ویکنز پرداختیم. برخلاف آنچه شهرت داده بـودند ما ترجمهٔ

ویکنزرا بسیاردقیق وامین‌یافتیم ومتن مصحح‌اورا ازجمیع متون چاپ شدهٔ اخلاق ناصری تا آن زمان، صحیح‌تر. البته‌گاه‌گاه‌لغزش‌های‌کوچکی‌خاصه دراوایل‌کتاب پیش آمده بودکه بر فهم مطلب زیان چندانی وارد نمی‌ساخت. در تعلیقات خود به بعضی از این لغزشهاکه به سبب بدخواندن نسخ خطی یا اشتباه در فهمیدن معنی، درترجمهٔ ویکنز روی داده است، اشاره‌کرده‌ایم. اما این مقابلهٔ مجدد نه تنها واژه‌نامهٔ انگلیسی ـ فارسی را فراهم‌آورد، بلکه مارا متوجهٔ چندین لغزش نیز کردکه همه را اصلاح کردیم و خود را مدیون توجه و دقت نظرپرفسور ویکنز می‌دانیم. البته بدنیست اشاره به این مطلب بشودکه انتقادهائی‌که ما از ترجمهٔ ویکنز در دست داشتیم همه دربارهٔ چند فصل اول‌کتاب بود؛ گویا منتقدان رنج خواندن همهٔ‌کتاب را برخود هموار نکرده بودند.

ازآغاز کارمصمم بودیم‌که ازآوردن نسخه بدلهای بیهوده‌که نادرست بودن آنها مسلم باشد بپرهیزیم، وچون نسخ بسیارخوبی دردست داشتیم به‌راحتی می‌توانستیم لغزش‌کاتبان را تشخیص دهیم، ازین رونسخهٔ «ج» را خالی از دقت لازم یافتیم، خاصه اینکه‌کاتب خود نیز در پایان‌کتاب متذکراین نکته شده بود: «ناظردرین‌کتاب که به خیرات دوجهانی واصل باد، چون برسهوی یا خبطی اطلاع یابد، گناه برنویسنده ننهدکه نسخهٔ اصل نیک سقیم بود، هرچند غایت جهد درتصحیح‌آن مبذول داشت اما جایگاهی چند نافع نیامد، واگرممکن بود اصلاح فرماید والسلم. تم فی‌سنة ۶۶۶ الهجریة». بدین سبب پس از تنقیح خطبهٔ کتاب برآن شدیم‌که تنها،آنجاکه به‌مشکلی برخوردیم به‌نسخهٔ «ج» مراجعه‌کنیم، ازین‌روتمامی اختلافات با این نسخه را در «اختلافات نسخ» نیاورده‌ایم. ولی پس از بررسی مجدد پی به نکته‌ای بردیم و ازکردهٔ خود پشیمان شدیم: نسخهٔ «ج» گرچه نادرستی‌های بسیاردارد وصفحات چندی ازآن مفقود یا برداشته شده است وبه خط جدیدتری این صفحه‌ها را برکتاب افزوده‌اند، کهنه‌ترین نسخه‌ایست‌که از تحریراول اخلاق ناصری بدست ما رسیده است.

همان طورکه می‌دانیم پس از چیرگی هلاگوبراسماعیلیان ومعزز شدن خواجه در دستگاه هلاگو، خواجه نصیرالدین خطبهٔ‌کتاب «اخلاق ناصری» را عوض‌کرد ومؤخرهٔ آن را بینداخت وهرجا درمتن‌کتاب عبارتی به شیوهٔ اسماعیلیه بودآن را دگرگون ساخت یا بکلی برداشت. درنسخهٔ «ج» عباراتی چند ازین دست‌آمده است، که چون پاره‌ای از صفحه‌های‌آن نونویسی شده است، شاید همهٔ آن‌عبارتها باشد، یابعضی ازآنها. خطبه نیز دارای جمله‌ایست‌که‌گرچه دارندگان بعدی‌کتاب با افزودن «لا» و «الی» آن را حذف‌کرده‌اند با توجه به عبارات متن‌که در زیرخواهدآمد ـ ویکی دوموضع دیگرکه «لا» و«الی» درمورد حذف

عباراتی نظیر این بکار گرفته شده است ـ شك در اصالت آن بی‌مورد است.
بدین سبب بر آن شدیم که دوباره همهٔ متن مصحح را با این نسخه بسنجیم وعباراتی که موافق مذاق اسماعیلیان در آن بود استخراج کنیم و دراین مقدمه بیاوریم تا هم اهمیت این نسخه معلوم گردد وهم مشخص شود که چه نوع عباراتی را خواجه از کتاب حذف کرده است. جمله‌ای که بدان اشاره شد و در خطبهٔ این نسخه آمده است، نشان دهندهٔ آن است که خواجه در آغاز به اصلاح متن نپرداخته و از خواننده خواسته بوده است اگر به عباراتی که به شیوهٔ اسماعیلیه نوشته شده است برخورد، خود آن را اصلاح کند، و آن جمله این است: «معما که درمتن کتاب به یك دو موضع هم از آن شیوه سطری چند هست که حالی اصلاح آن در وقت نمی‌گنجد والایام بین ایدینا...». با توجه به اینکه مؤخرهٔ کتاب بطور کامل درین نسخه آمده است وجمله‌های دیگری درین خطبه هست که متضمن مدح «ناصرالدین» است باید این نسخه را از تحریر اول پنداشت و درمورد خطبه باید گفت که خواجه اول اصلاحی مختصر در آن کرده و سپس در مجالی فراختر کتاب را سراسر از جمله‌های اسماعیلی پیراسته و خطبهٔ جدید را بر آن نگاشته است. عبارات اسماعیلی اضافی ـ یا متفاوت با نسخ دیگر ما ـ که دراین نسخه آمده است بدین شرح است:

ص ۳۶ س ۶: به جای «با محرر این اوراق فرمود...» در نسخهٔ «ج» آمده است: «برلفظ گهربار با این بندهٔ هوادار خطابی رفت»

ص ۳۶ س ۱۰: به جای «محرر این اوراق خواست که...». در «ج» آمده است: «بندهٔ ضعیف خواست که بر سنن انقیاد برود و به امتثال مثال قیام نماید.»

ص ۳۷ س ۲: به جای «براو عرضه داشت...» آمده است: «بر رأی جهان آرای عرضه افتاد، به اجازات و ارتضا مقرون گشت، پس بندهٔ بی‌مایه هرچند خویشتن را منزلت وپایهٔ این جرأت نمی‌دید...».

ص ۳۷ س ۴: پس از «... صورت نمی‌بست...» در «ج» این عبارت آمده است: «اما به استظهاری که از اشارت آن حضرت بزرگوار یافت، تجاسر نمود...»

ص ۳۷ س ۵: پس از عبارت «... درین معنی شروع پیوست...» آمده است: «اگر بروضعی متناسب‌تر تمام شود و از خلل وزلل خالی ماند جز به یمن فرمانبرداری و برکت طاعت‌داری نتواند بود، والا خود علت ظاهراست...»

درهمهٔ این عبارتها (که در «اختلافات نسخ» بدانها اشاره شده است) مدح محتشم قهستان ملحوظ است و علت حذف شدن آنها ظاهر.

اما درمتن: ص۴۴ س۱. به‌جای جملهٔ «همت برادراك حق‌حقیقی وتحصیل خیر کلی مقدر می‌داشت...» آمده است: «همت برمحبت وطاعت محق یگانه‌که حق حقیقی وخیر کلی بر آن مقصورست مقدر می‌باید داشت». درص ۷۱ س۲ به جای جملهٔ «پس خلیفهٔ خدای تعالی شود در میان خلق او، و از اولیای خالص او گردد»، آمده‌است: «پس‌خلیفهٔ خدای‌تعالی شود درمیان خلق و حجت امر او شود.»

ص. ۱۲۷ س ۱۸. به جای عبارت: «کوتاه‌گردانیدن دست متغلب از اهل دین و جهاد در راه خدای، تعالی،... آمده است. «کوتاه‌گردانیدن دست متغلب از یاران و عشیرت، اختیارکنند».

ص ۱۴۱ س ۲۰. به جای عبارت، «تفصیل هریك درهروقت و زمانی وبه هراضافتی واعتباری بروجهی دیگربودکه انبیا، وعلمای مجتهدکه ورثهٔ انبیااند، بیان‌آن می‌کنند.» در «ج» آمده است: «... بروجهی دیگربود که اهل حق بیان آن می‌کنند.

ص ۲۵۳ س ۲۲. عبارت زیر را: «و افلاطون او را مدبرعالم خواند و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی‌که قوام تمدن به وجود او و امثال اوصورت بندد» نسخهٔ «ج» بدین صورت دارد، «... و افلاطون او را مدبرعالم خواند و ارسطاطالیس انسان مدنی، و درعبارت قومی شخص اول را ناطق‌گویند و شخص دوم را اساس».

درپایان این نسخه پس از وصایای افلاطون خاتمه‌ایست در مدح و دعای محتشم قهستان. این خاتمه درتحریرجدید حذف شده است: «وهرچند غرض امثال این‌کلمات درآن حضرت‌کنقل التمرالی الهجرخواهد [بود] چه آنچه درنفوس حکمای افاضل و علمای اوایل به قوت بوده است درجوهر ذات پاك و عنصرنفس شریف او به فعل حاصل است، وآثارخیرات ونعم به خاص وعام وقوی وضعیف و توانگر و درویش واصل؛ اما به حکم‌آنکه المرء یسربشبهه والشیء یقوی بمثله آن حضرت را جز این نمط تحفه نالایق بود. امیدست‌که اگربه نظرارتضا ملحوظ شود این‌بنده ثمرهٔ طاعت و مطاوعت در دین و دنیا بیابد، والا از مغفرت وتجاوز محروم‌نماند. ایزدسبحانه وتعالی سایهٔ این‌دولت را برسر کافهٔ بندگان و هواداران پاینده داراد وآفتاب معدلت اورا همیشه از افق جلال وعظمت تابنده. اولیا منصور و اعدا مقهور و مواهب ذوالجلالی متواتر ومتوالی بمنه وکرمه.»

با اینکه نسخ دیگری هست‌که خطبه ومؤخره قدیم را دارد و ازآن جمله است نسخ استاد جلال‌الدین همائی‌که در دیباجهٔ «مقدمهٔ قدیم اخلاق ناصری» (چاپ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ه‌.ش.) به‌آن اشاره فرموده‌اند وهمچنین نسخهٔ موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ Add. 25 . 843 مورخ ۱۰۸۲ ه‌.ق. تاکنون

عبارات اسماعیلی این نسخه‌ها منتشر نشده است، تا بتوان دانست که این نسخ فقط خطبه ومؤخرهٔ تحریر اول را دارد یا عبارتهای اسماعیلی نیز درمتن آنها هست، وآنچه در نسخهٔ «ج» آمده است تمامی این عبارتها است یا بعضی از آنها که بعداز حذف بعضی دیگر باقی مانده است. درین مورد شادروان استاد مینوی چندبار با استاد جلال الدین همائی تلفنی مذاکره کردند ولی استاد همائی به علت ضعف مزاج نتوانستند نسخی را که در تصحیح «مقدمهٔ قدیم» بکاربرده بودند درکتابخانهٔ خود بیابند. در نظر بود که متن این نسخ با نسخهٔ «ج» سنجیده شود وروشن گردد که آیا همهٔ عبارتهای اسماعیلی همینهاست که در نسخهٔ «ج» باقی مانده است یا عباراتی دیگر نیز بوده که از نسخهٔ «ج» حذف شده است. اما آنچه برما مسلم است تاکنون هیچ نسخه‌ای کهنه‌تر از «ج» بدست نیامده که تا این اندازه با تحریر قدیم نزدیك، یاخود آن باشد. با مقایسه‌ای که میان مؤخرهٔ نسخهٔ «ج» ومؤخرهٔ نسخهٔ موزهٔ بریتانیا ـ که دوست فاضل ودانشمندم استاد تورخان گنجه‌ای آن را رونویس کرده و برای من فرستاده اند ـ بعمل آمد تفاوتی اساسی دیده نشد، تنها اضافاتی که بیشترجنبهٔ دعائی دارد برآن افزوده‌اند وچند جمله را نیز درهم کرده‌اند، و این از آن روست که نسخه متأخراست (۱۰۸۲ ه.ق.) وافزودگیها زادهٔ دخل وتصرف کاتبان.

پنج نسخه‌ای که در تصحیح این کتاب بکار رفته است:

نسخهٔ ا. نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است که نسخهٔ اساس‌ماست. این نسخه به‌خط نسخی بسیار خوانا نوشته شده‌است وجای جای که کلمه‌ای مشکل یا مهجور بوده‌است، مشکول شده. کاتب نهایت دقت را در رونویسی کرده ودرمقابله، افتادگی‌ها وغلطهائی را که روی داده است درحاشیه با علامت «صح» آورده‌است، و اگر به‌نسخه بدلی که معنی محصلی داشته است برخورده با علامت «خ» درکنار صفحه ذکرکرده است. درپایان نسخه آمده است: «تمام شدکتاب اخلاق ناصری بعون‌الله وحسن توفیقه، درآخر ماه ربیع‌الاول سنهٔ اثنی وستین و ستمائة هجریة» (۶۶۲). این نسخه فصل الحاقی سنهٔ ۶۶۳ را ندارد (ر. ك. به‌صفحهٔ ۲۳۶) که این خود دلیل براصالت تاریخ نسخه است. آقای محمد تقی دانش پژوه بربنده منت گذاشته است و راجع به‌این نسخه شرح زیر را مرقوم داشته: «نسخهٔ خطی شمارهٔ ۸۲۲۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ازطاهری کتاب فروش‌خریداری شده است. دو برگ آغاز آن که ظاهراً افتاده بوده است، نونویس شده، یا خطبهٔ نخستین بوده وبرداشته و به‌جای آن خطبهٔ دوم را نوشته‌اند. این بایستی پیش از اینکه مهرتملك محمد علی مورخ ۱۰۶۸ به‌آن زده شود... صورت گرفته باشد». سپس مشخصات نسخه را چنین نوشته‌اند: «بیاضی ربعی، جلد تیماج زرد ضربی لائی، ۱۰۶ برگ... فیلم آن نیز به‌شمارهٔ ۲۴۲۳ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه

تهران موجود است (فهرست میکروفیلمها، محمد تقی‌دانش‌پژوه ۱: ۸ و ۲: ۱۳۸) و (فهرست منزوی ۱۵۳۴).»

نسخهٔ ب، نسخهٔ افیون قره حصار، است با شمارهٔ ۱۸۰۱ که ۱۱۱ برگ می‌باشد وصفحهٔ اول آن افتاده است. ورق اول کتاب با عبارت «مذکورست درین تألیف شروع پیوست به موجب قضیهٔ ودارهم مادمت فی‌دارهم...» شروع می‌شود. نسخه‌ای خوب وقدیمی است ولی ازنظر دقت، میان پنج نسخهٔ ما مرتبهٔ چهارم را دارد. کاتب گرچه‌از روی نسخه‌ای که به‌خط مصنف بوده نوشته است، چندان محتاط نبوده است. درپایان نسخه‌آمده است: «تمام شدکتاب اخلاق ناصری بعون‌الله و حسن توفیقه وله‌الحمد اولاً وآخراً وفرغ مسوده من تسویده فی‌جمادی‌الاولی سنة ثلث وثلثین وستمائة (۶۳۳) هجریة وهذا سواده‌الاصلی. الی‌هاهناخط‌المصنف و قد تم‌انتساخه‌من‌نسخة بخط‌المصنف ادام‌الله‌ایامه علی‌یدی‌العبدالضعیف[عملاً]... القوی املاً محمدبن سهیل‌بن علی‌الحافظ‌الطبری فی‌مدینة‌السلام بغداد فی‌المدرسة المبارکة النظامیة حماهاالله فی‌اواخر شعبان من شهور سنة اثنی وستین و ستمائة (۶۶۲) حرم‌الله یدی‌کاتبه علی‌النار بحق محمدواله‌الابرار». میکروفیلم این نسخه به شمارهٔ ۸۶ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است. (فهرست میکروفیلمها، محمد تقی دانش پژوه ۱: ۸) و (فهرست منزوی ۱۵۳۵) و دعای «ادام‌الله ایامه» نشان دهندهٔ درستی تاریخ نسخه است‌که در زمان حیات خواجه نصیرنوشته شده. این نسخه نیز فصل‌الحاقی ۶۶۳ (ر. ك. ص ۲۳۶) را ندارد.

نسخهٔ ج. نسخهٔ دانشگاه پنجاب در لاهور به شمارهٔ ۴۶۰۷ است. این نسخه به‌سبب افتادگیها و دستخوردگیها و نونویسیها، درمیان پنج نسخهٔ ما ازنظرصحت مرتبهٔ آخر را دارد، ولی ازنظرقدمت و بستگی‌آن به‌تحریر اول اخلاق ناصری چنانکه اشاره شد، یکی از مهمترین منابع تحقیق در مورد اخلاق ناصری است، همان طورکه گفته شد صفحه‌های متعددی ازین نسخه‌ساقط شده وبا خطوط مختلفی صفحاتی بدان ملحق گردیده (یا برداشته شده است تا به‌تحریر جدید نزدیکتر گردد). درپایان‌نسخه‌آمده است: تم الکتاب بحمدالله‌تعالی وحسن توفیقه والصلوة علی سیدنا محمد وآله یوم‌الخمیس ثانی‌عشر ربیع‌الاول سنة ست وستین و ستمائة (پنجشنبه دوازدهم ربیع‌الاول ۶۶۶) کاتبه بزرجمهربن محمدبن حبشی‌الطوسی، احسن‌الله عاقبته

ناظردرین کتاب که به‌خیرات‌دوجهانی واصل‌باد... (ر. ك:ص.۶همین‌مقدمه)

پس‌ازعبارت بالا درحاشیه به‌خطی که می‌توان‌گمان داد خطی دیگر است چنین‌آمده است:

«نسخة‌الخطبة القدیمة لهذا الکتاب‌التی ابطلها المصنف‌المحقق الطوسی

رضی‌الله عنه وارتضاه وبوءه اسنی ریاض رضاه. بسم‌الله الرحمن‌الرحیم».
اما خطبهٔ قدیم نوشته نشده است وبقیهٔ صفحه سفید است.
این نسخه دراصل فصل‌الحاقی ۶۶۳ را نداشته است وچهاربرگ به کتاب افزوده‌اند و این فصل را ضمیمه‌کرده‌اند، وسپس در برگ بعد ازین الحاق (ورق ۱۳۹) شش سطر ازتحریر قبل باقی‌ماند، است‌که قلم گرفته شده وبا علامت «ز» مشخص شده است‌که «زائد» است. این چند سطر با انتهای فصل چهارم از مقالت دوم درنسخه‌های «ا» و «ب» تقریباً مطابق‌است (ر. ك: اختلافات نسخ ص۳۶۰). این، وچند مورد نظیرش، مؤید این است‌که این نسخه تحریرقدیم بوده است وآن را با برداشتن وپیوستن صفحاتی‌چند و افزودن وکاستن از مطالب داخل سطور، چون قلم گرفتن و زائد شمردن ـ با علامتهائی چون «لا» و«الی» و «ز» ـ به صورت تحریرجدید درآورده‌اند.
در آغاز و انجام این نسخه یادداشتهای جالب توجهی هست، ازآن جمله: به‌تاریخ بیستم جمادی‌الاخره سنه۴ عالمگیری، این‌کتاب مستطاب را که ازآن بنده بود و درهنگامهٔ شاه درانی به‌غارت رفته، میان عبدالهادی‌خان (؟) از بازار خریدکرده به بنده تواضع نمودند.»
آقای محمد تقی دانش پژوه در یادداشتی برای بنده مرقوم فرموده‌اند: «این نسخه درسال ۱۰۳۵ در برهانپوربوده است. پرفسورمحمد باقر در یادنامهٔ خواجه نصیرالدین طوسی ـ چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ ه. ش. ـ این نسخه را شناسانده است ونوشته: این نسخه متعلق به‌کتابخانهٔ شاهنشاهی بوده است و چنانکه در روی جلد یادداشت شده است «اورنگ زیب» آن را دوبار، نخست در سال ۱۱۰۳ ه. ق. و دوم ۱۱۰۵ ه. ق. دیده است. از یادداشتی‌که دران هست برمی‌آید که این نسخه هنگام چیرگی نادرشاه درانی به یغما رفته و آن را در بازار دهلی به چند شاهی فروخته‌اند، پنج سال در یك‌کتابفروشی بدون خریدار مانده تا عبدالهادی نامی‌آن‌را خریده و درسال۱۱۷۱ به‌کتابخانهٔ شاهنشاهی‌هدیه کرده است». که اشاره به‌همان یادداشت بالاست. فیلم این نسخه به شمارهٔ۳۵۶۶ درکتابخانهٔ مرکزی‌دانشگاه‌تهران موجود است. (فهرست میکروفیلمها۲: ۱۸۷)
نسخهٔ د. نسخهٔ خراجچی اوغلو دربورصا به‌شمارهٔ ۷۷۷. نیمی ازین نسخه به خط نسخ بسیار استادانه‌ای نوشته شده است و جای جای مشکول است، یعنی تا برگ ۸۷ (ازدویست برگ) وبقیه به خط نسخ متوسط دیگری است. این‌نسخه از نظر صحت در میان پنج‌نسخهٔ ما مرتبهٔ سوم را دارد، و مقدمهٔ فصل‌الحاقی ۶۶۳ را نداشته است ـ یعنی ازآغاز تا «و اماسبیل فرزندان...» وسپس‌درحاشیه به‌خط‌دیگری برآن افزوده‌شده‌است(ر.ك.: اختلافات نسخ ص۳۶۰) درپایان‌نسخه

آمده است: «تم الکتاب الاخلاق ناصری علی یدی العبد الضعیف، اصغر عباد الله، محمد بن محمود بن محمد الزینبی الحسینی الاصفهانی فی سابع صفر ختم بالخیر سنة خمس وثمانین وستمائة (۶۸۵). این نسخه از کتابهائی است که شادروان استاد مینوی در ترکیه فیلمی از آن برای دانشگاه تهران گرفته است وفیلم آن به شمارهٔ ۶۷ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران مضبوط است (فهرست میکروفیلمهای محمدتقی دانش پژوه ۱:۸) و (فهرست منزوی ۱۵۳۵)

نسخهٔ ۵. نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح به شمارهٔ ۳۴۵۷ . این نسخهٔ پس از «ا» معتبرترین نسخ ماست و از نظر برابری با «ا»، زمانی ما را بدین شبهه انداخته بود که رونویسی از آن باشد، یا هردو از یك نسخهٔ اساس نوشته شده باشند، ولی به سبب تفاوتهای چندی که در «اختلافات نسخ» منعکس است، این گمان از میان برخاست. ولی بی شك اگر گمان مبریم که این نسخه از روی نسخهٔ اصل نوشته شده باشد، باید چون «ا» فاصلهٔ چندانی با نسخهٔ اصل نداشته باشد. کتابت نسخه دقیق است ـ البته نه مانند نسخهٔ «ا» ـ و در بسیاری موارد نسخه بدلهائی که درین نسخه آمده است عیناً در «ا» نیز آمده است، و به سبب این موارد بوده است که پنداشته ایم با یك یا دو فاصله این دو نسخه به اصلی مشترك می پیوندند. بطوری که بدان اشاره شد ما از وجود این نسخه اطلاع نداشتیم و آقای فتح الله مجتبائی که در ترکیه آن را برای خود فراهم آورده بود با گشاده دستی در اختیار ما گذاشت. در پایان این نسخه چنین آمده است: «وفرغ من تحریره بحمدالله وحسن تیسیره فی السادس والعشرین من جمادی الاخره من سنة سبع وستین وستمائه (۶۶۷) العبد المذنب مجدالملك بن احمد بن عبدالملك عفاالله عنه وتجاوز عن سیآته وغفرله ولسایر المؤمنین بفضله و رحمته . . . این نسخه فصل الحاقی ۶۶۳ را درمتن دارد.

همان طور که یاد شد، هم هنگام تنقیح متن وهم موقع تهیهٔ تعلیقات از نسخ خطی دیگری نیز سود جستیم که معرفی آنها را در اینجا لازم می دانیم:

کتاب تهذیب الاخلاق و هو کتاب الطهارة ، تالیف الاستاد الفاضل اباعلی احمدبن محمد مسکویه . نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۵۴۶۴ که نسخه ای خوش خط و بسیار صحیح است، در آخر نسخه آمده است: وفرغ من تحریر هذه المقالات العبد المذنب واصغر العباد عثمان بن محمد الشیرازی فی ربیع الاول سنة اثنتین وثمانین وستمائة (۶۸۲) والحمدلله علی افضاله والصلوة علی محمد وآله....

توضیح الاخلاق خلیفه سلطان، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران، به شمارهٔ ۴۶/۳ج مورخ به سال ۱۰۶۳ هـ. ق. که فیلم آن به شمارهٔ ۴۸۲۲ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است. این کتاب شرحی است

بر اخلاق ناصری که سلطان العلما سیدعلاءالدین حسین بن صدر کبیر میرزا رفیع‌الدین محمد، معروف به‌خلیفه‌سلطان به‌فرمان شاه صفی درسال ۱۰۵۱ ه. ق. نوشته است، و ما درهمه‌جا با ذکر «خلیفه سلطان» بدان اشاره کرده‌ایم.

توضیح الاخلاق قطبشاهی، ما دو نسخه ازین کتاب در اختیار داشتیم، یکی نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی که فیلم‌آن به‌شمارهٔ ۱۳۴۲ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران مضبوط است و نسخه‌ایست به‌خط نستعلیق مورخ ۱۰۵۷ ه. ق. و دیگری نسخهٔ کتابخانهٔ ملی به‌شمارهٔ ۲۰۲۱ که فیلم‌آن نیز به‌شمارهٔ ۴۷۷۲ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است و سال کتابت‌آن هم ۱۰۵۷ ه. ق است. بعضی ازصفحات این‌نسخه پاره وسپس وصالی‌شده است. این کتاب نیزشرحی است بر اخلاق ناصری که محمدشهیر به‌ابن‌خاتون ـ ابوالمعالی‌شمس‌الدین محمدبن علی‌بن احمدبن نعمت‌الله‌بن خاتون عاملی ـ آن را نوشته است وخود می‌گوید: «سلطان‌وقت قطب‌شاه بهادرخان را چون علاقتی به‌کسب‌علم و... بودکتاب اخلاق ناصری ... را خواندند وآن را نیکویافتند، منتهی‌چون فهم‌آن ازعهدهٔ هرذهنی خارج بود ... ازمن خواستندکه به‌شرح مشکلات‌آن پردازم . . . ». ماهرجا که به‌این‌کتاب اشاره‌کرده‌ایم با نام «ابن خاتون» بوده است.

✡

افسوس‌که این‌کتاب هنگامی انتشار می‌یابدکه استادمجتبی مینوی درمیان ما نیست. درگذشت او، برای من‌ازدست دادن دوست ومعلمی‌بزرگ بودکه بی‌شك تلخی‌آن را تا دم مرگ ازیادنخواهم‌برد؛ وبرای ادب‌پارسی فقدانی‌که هیچ چیز جبران‌آن‌رانتواندکرد. چه‌کتابهای‌بسیارکه یادداشتهائی مفصل‌دربارهٔ آنهافراهم کرده بود وآرزو داشت‌که حق‌ناگزاردهٔ آنهارا بگزارد. چنان بقوت و پرامید و سرحال بودکه کسی‌گمان نمی‌داد بدین‌زودی ازمیان ما برود. روزی دربیمارستان به من‌گفت: چون‌کارچاپ کتاب اخلاق‌ناصری بیش‌ازاندازه به‌عقب‌می‌افتد، مقاله‌ای را که دربارهٔ خواجه‌نصیر نوشته بودم وقراربود درآن تجدید نظرکنم، همان‌طور که هست‌آن را بچاپ برسان ودرمقدمهٔ خودبدان اشاره‌کن‌که این‌را سالهاقبل نوشته‌ام ودرآن‌اشاره‌ها و نتیجه‌گیری‌هائی‌است‌که حالا، پس‌ازهفت‌سال‌که به‌مطالعه وتحقیق بیشتر دراخلاق‌ناصری مشغولم، نظرم تغییرکرده واگرمجال بیایم‌درآنها تجدیدنظر خواهم‌کرد. افسوس‌که مجال تجدیدنظر نیافت. چندین‌روز پس‌ازین گفتگو یادداشتی را به‌من‌سپردکه درآخرمقالهٔ او به‌چاپ رسانده‌ام. قراربود چون این‌مقدمه‌را بنویسم ازنظر استاد بگذرانم، بی‌شك اگرچنین توفیقی می‌یافتم، این مقدمه جز این می‌بود و ارزش‌آن بیش ازین.

علیرضا حیدری

خواجه نصیرالدین طوسی

از طوس عدهٔ بسیاری رجال مشهور نامی برخاسته‌اند که اقلاً شش نفر ازآنان دراقطار عالم معروف‌اند وخدمتی کـه به‌علم و دین و ادب وتصوف و شعر و سیاست مملکت‌داری کرده‌اند موردتصدیق عموم است، و هریك ازآنها مایهٔ مباهات ما ایرانیان است:

فردوسی طوسی، شاعربزرگ صاحب حماسهٔملی ایران؛ ابوجعفرطوسی، شیخ طایفهٔ امامیهٔ واز جمله ارکان مذهب شیعه؛ غزالی طوسی، حجةالاسلام از فقهای صوفی مشرب؛ برادر او احمد غزالی، یکی از عرفای دانشمند؛ خواجه نظام‌الملك طوسی، وزیر دو سلطان بزرگ سلجوقی وصاحب سیاستنامه؛ خواجه نصیرالدین طوسی خاتم حکما وفلاسفهٔ مشرق‌زمین و یکی از اعاظم ریاضیون و منجمین عالم.

طوس ناحیه‌ای از خراسان بود که فعلاً شهر عمدهٔآن مشهد است، ولی قبل از آنکه مشهد بوجود آید و رونقی و شهرتی حـاصل کند و وسعت یابد، مرکز و شهر مهم این‌ناحیه شهری بودکه مدینهٔ طوس خوانده می‌شد و به‌چهار بخش عمده منقسم، یا از چهار قریهٔ جدا جدا مرکب بودکه آنهارا فاژ ونوقان و رادکان و طابران می‌خواندند. فاصلهٔ این شهر از نیشابور ده‌فرسخ بود، و نیشابور یکی از چهارشهر بزرگ تمام خراسان بود. از شهرطوس‌امروزه جز قدری از دیوار و چندبرج خراب و دو قریهٔ کوچك چیزی بجا نمانـده است، ولی درقرن ششم هجری که نصیرالدین بدنیا آمـد، وقبل‌از ایلغار قـوم مغول،

طوس هنوز آباد بود و هنوز مشهد جای آن‌را نگرفته بود.

خانوادهٔ نصیرالدین طوسی، برحسب اقوال عده‌ای از مورخین، اصلاً از جهرود بوده‌اند که آن زمان از توابع ساوه محسوب می‌شد، اما امروزه جزء ناحیهٔ قم است. این خانواده در طوس سکنی گرفته بودند و نصیرالدین در طوس بدنیا آمد و آنجا بزرگ شد و بدین‌سبب مشهور به‌طوسی گردید. پدرش محمدبن‌حسن نام داشت و از مردم تحصیل کرده و تربیت‌شدهٔ آن عهد بود و اهل علم و تدریس و روایت و درایت بود. خود نصیرالدین در یازدهم ماه جمادی‌الاُولی از سال ۵۹۷ به‌دنیا آمد، واسم اورا محمد گذاشتند و کنیهٔ ابو جعفر و لقب نصیرالدین‌هم بعدها برنام ونام‌پدر و جدش افزوده‌شد، و بدین‌جهت در کتب به‌نام ابوجعفر نصیرالدین‌محمد بن‌محمد بن‌حسن‌طوسی، یامختصراً خواجه‌نصیرالدین طوسی مذکور است. از احوال دورهٔ طفولیت و جوانی او چیزی نمی‌دانیم جز این‌قدر که می گویند مقدمات علوم را از پدرش آموخت، وچون پدرش پیرو مذهب شیعه بود اونیز شیعی اثناعشری شد، و پیش علما و استادانی درس خواند که آنها نیز شیعی بودند، واسامی عده‌ای از آنان را مورخین در ضمن بیان احوال‌او ثبت‌کرده‌اند.

در آخر نسخه‌ای از اخلاق ناصری این عبارت نوشته شده است که «مؤلف درسال ۶۳۳ ازتحریر این کتاب فراغت یافت.» اگر این تاریخ‌درست باشد، از حدود سی‌وشش‌سالگی او اقلاً یك کتاب، و اندکی خبر داریم. این کتاب را در موقعی نوشته است‌که در دستگاه اسماعیلیهٔ قهستان بوده است. پایتخت قهستان شهر یا قلعهٔ سرتخت بوده و فرمانروا یا «محتشم» آنجا در این عهد ناصرالدین ابوالفتح‌عبدالرحیم بن‌ابی‌منصور بوده که زیردست پادشاهان اسماعیلی الموت بوده‌است. از قول مورخین چنین برمی‌آید که این ناصر-الدین محتشم قهستان نصیرالدین طوسی‌را دعوت کرد که در سرتخت اقامت گزیند و از درباریان اوباشد، ونصیرالدین پذیرفت. این ناصرالدین وعموماً طایفهٔ اسماعیلیه در آن زمان طالب علم و فلسفه وحکمت بوده‌اند، و اهل علم و فضل دردستگاه ایشان معزز ومحترم بوده‌اند. زندگانی آسودهٔ بی‌دردسری برای نویسندگان عالِم فراهم می‌آورده‌اند وفقط تقاضا می کرده‌اند که بتدریج ودر

سرفرصت برای ایشان کتب بنویسند و به‌صاحبان استعداد درس بدهند. نصیر-الدین طوسی‌هم‌این پیشنهاد را پذیرفته بوده‌است، ولی بعدها، از قرار معلوم، میل وهوس‌دیگری بسرش زده‌بوده است ومی‌خواسته از پیش آنها بیرون بیاید وآنها نگذاشته‌اند، و شرح این نکته بعدازین می‌آید. به‌هرحال‌اخلاق ناصری اگر آن‌تاریخ ۶۳۳ درست باشد قدیمیترین کتاب از سلسلهٔ تألیفات اوست‌که به‌دست ما رسیده‌است. بعدازآنکه از دستگاه اسماعیلیه‌بیرون آمده‌بود‌آن کتاب را ازنو باتغییر و تبدیلی تحریر کرد، وغالب نسخی‌که ما داریم از این تحریر ثانوی است، اما درآنها آن مقدمهٔ اولی که برای‌ناصرالدین محتشم قهستان‌نوشته بود با مختصر تغییراتی محفوظ مانده‌است . در این مقدمه‌چنین می گوید:

به‌وقت‌مقام قهستان درخدمت حاکم آن‌بقعه مجلس عالی ناصرالدین ابوالفتح عبدالرحیم ابی‌منصور تغمده‌الله برحمته دراثنای ذکری که می‌رفت از کتاب «الطهارة» که استاد فاضل و حکیم کامل ابوعلی احمدبن‌محمدبن یعقوب مسکویه‌خازن رازی سقی‌الله‌ثراه ورضی‌الله‌عنه وأرضاه درتهذیب اخلاق ساخته‌است، و سیاقت‌آن بر ایراد بلیغ‌ترین‌اشارتی‌وفصیح‌ترین عبارتی پرداخته، به‌محرر این اوراق فرمودکه این کتاب نفیس را به‌تبدیل کسوت الفاظ ونقل از زبان تازی به‌زبان‌پارسی، تجدیدذکر می باید کرد؛ چه‌اگراهل این روزگار که بیشتر از حلیه ادب خالی‌اند از مطالعهٔ جواهر معانی چنان تألیفی به زینت فضیلتی حالی شوند احیاء خیری بود هرچه تمامتر. محرر این اوراق خواست که این اشاره را به‌انقیاد تلقی نماید. معاودت فکر صورتی بکر برخیال عرضه کرد وگفت معانی بدان شریفی از الفاظ بدان لطیفی، که گوئی قبائیست بر بالای آن دوخته، سلخ کردن ودرلباس عبارتی واهی نسخ‌کردن عین مسخ‌کردن باشد، و هرصاحب طبع که بران وقوف یابد ازعیب‌جوئی وغیبت گوئی مصون نماند؛ ودیگر آنکه هرچند آن‌کتاب مشتمل برشریفترین بابیست از ابواب حکمت عملی، اما ازان دوقسم دیگر خالیست، یعنی حکمت مدنی و حکمت منزلی؛ وتجدید مراسم این دو رکن نیزکه به‌امتداد روزگار اندراس یافته‌است مهم است، وبرمقتضای قضیهٔ گذشته واجب ولازم. پس اولی آنکه ذمت همت به‌عهدهٔ ترجمهٔ‌آن‌کتاب مرهون‌نباشد، وتقلد طاعت را بقدر استطاعت مختصری

در شرح تمامی اقسام حکمت عملی، برسبیل ابتدا، نـه برشیوهٔ ملازمت اقتدا، چنانکه مضمون قسمی کـه برحکمت خلقی مشتمل خواهد بـود خلاصهٔ معانی کتاب استاد فاضل ابوعلی مسکویه را شامل بود، مرتب کرده آید؛ ودر دوقسم دیگر از اقوال وآرای دیگر حکما مناسب فن‌اول نمطی تقریر داده شود. چون این‌خاطر درضمیر مجال یافت براو عرضه داشت، پسندید. پس بندهٔ بی‌بضاعت هرچند خویشتن‌را منزلت وپایهٔ این‌جرأت نمی‌دید و به‌این عزیمت نیز از طعن طاعن و وقیعت بدگو خلاصی زیاده صورت نمی‌بست، اما چون در امضای‌این عزم مبالغتی تمام می‌فرمودند به استظهاری که از اشارت‌آن حضرت بزرگوار یافت تجاسر نموده دراین معنی شروع پیوست وبه‌توفیق خدای تعالی به اتمام رسید، وچون سبب تألیف اقتراح و اشارهٔ او بـود کتاب را اخلاق‌ناصری نام نهاد.

عبارت کهنه است. قبل ازانشای گلستان سعدی وبه‌شیوهٔ کلیله‌ودمنهٔ‌نصرالله منشی نوشته شده است واز عهدهٔ تحریر آن سبك بسیار خوب برآمده، وگمان می‌کنم‌زشت ونامفهوم نباشد، مع‌ذلك خلاصهٔ آن‌را به‌بیان ساده‌گفتن بدنیست:
ابتدا قصد برین بودکه تهذیب‌الأخلاق وتطهیرالأعراق ابوعلی‌مسکویه ترجمه شود، بعد مقرر شد که کتابـی در حکمت عملی‌که عبارت بـاشد از اصلاح اخلاق وتدبیرمنزل و تدبیر مملکت، مستقلاً نوشته شود، ولـی درآن قسمتی که مربوط بـه حکمت خلقی یعنی اخلاق شخصی است متابعت از آراء و اقـوال ابوعلی مسکویه بشود.

ودر مقدمهٔ جدیدی‌که بیست‌وچندسال بعد برآن کتاب نوشت می‌گوید:

محرر این‌مقاله و مؤلف این رساله احقرالعباد [محمدبن] محمدبن‌حسن الطوسی المعروف بالنصیرگویدکه تحریر این‌کتاب که موسوم است به‌اخلاق ناصری در وقتی اتفاق افتادکه‌به‌سبب تقلب روزگار جلای‌وطن برسبیل اضطرار اختیار کرده‌بود و دست تقدیراو را به‌مقام قهستان پای‌بند گردانیده، وچون‌آنجا به‌سببی‌که درصدرکتاب مسطور است دراین تألیف شروع‌پیوست . . . به‌جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباجه بر صیغتی مـوافق عادت آن جماعت در اثناء و اطـرای سادات و کبرای ایشان بپرداخت، و اگـرچـه آن سیاقت

مخالف عقیده و مباین طریقهٔ اهل شریعت و سنت است چاره نبود، به این علت کتاب را خطبه بر وجه مذکور ساخته شد. و به‌حکم آنکـه مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به‌موافقت ومخالفت مذهبی ونحلتی تعلق ندارد طلاب فواید را بااختلاف عقاید به‌مطالعهٔ آن رغبت افتاد ونسخه‌های بسیار از آن کتاب درمیان مردم منتشر گشت . بعد ازان چون لطف کردگار، جلت‌اسماؤه بواسطهٔ عنایت پادشاه روزگار، عمت معدلته، این بندهٔ سپاس‌دار را از آن مقام نامحمود مخرجی کرامت کرد، چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به‌شرف مطالعهٔ خود مشرف گردانیده بودند ونظر رضای ایشان رقم ارتضا بران کشیده بود، خواست که دیباجهٔ کتاب را که برسیاقت‌غیر مرضی بود بدل گرداند تا از وصمت آنکه کسی به‌انکار و تعییر مبادرت نماید پیش از وقوف برحقیقت‌حال و ضرورتی که باعث بوده برآن‌مقال... خالی‌ماند. پس به‌موجب این اندیشه این دیباجه را بدل‌آن تصدیر ایرادکرد تـا اول‌الدن دردی" نباشد. اگر ارباب نسخ که براین کلمات واقف شوند مفتتح کتاب را به این طرز کنند به‌صواب نزدیکتر بود.

مراد من ازنقل ایـن دیباجه دوچیز بود: اول آنکه از طرز انشای عهد جوانی اواطلاعی حاصل کنید و با انشای عهد پیری و پختگی او بسنجید؛ دوم اینکه ببینید چگونه عذر می‌خواهد: من مجبور به‌جلای‌وطن شده بودم واز راه اضطرار به‌قهستان رفته بودم، ومادام که درآنجا بودم ناچار به‌تقیه ومدارا بودم. این اواخر کتابی به‌اسم مطلوب‌المؤمنین درتوضیح وتشریح عقاید شیعهٔ‌اسماعیلیه در هندوستان منتشرشد که آن‌را به‌خواجه‌نصیرالدین نسبت داده‌اند، واگر آن کتاب از او باشد لابد باید عذرآن‌را نیز همین‌طور خواست که بیچاره اسیر دست اسماعیلیه بوده است وغیراز این که در تأیید مذهب ایشان رساله بنویسد چاره‌ای نداشته است. تقیه هم که در مذهب شیعه واجبست.

کتاب دیگری داریم که آن‌را هم به‌خواجه‌نصیرالدین نسبت داده‌انـد، و آن معیارالاشعار است درفن‌عروض وقوافی شعر تازی وپارسی، به‌زبان فارسی، وآن‌کتاب مسلم است که در ۶۴۹ تألیف شده است، و اگر این کتاب‌هم از او باشد (وسببی ندارد که نباشد) درمیان کتب تـاریخ‌دار او رتبهٔ چهارم را پیدا

می کند ومتعلق به‌زمانی می‌شود که قریب پنجاه و دوسال داشته، ولیکن شکی نیست که از موقع سی وشش سالگی تاپنجاه و دو سالگی بیکار ننشسته بوده است وحتماً عده‌ای از کتب و رسائل اوکه در دست است و تاریخی ندارد متعلق به‌این‌دورهٔ اقامت در میان اسماعیلیه بوده است. ازحیث سبك و اسلوب انشاء ، این معیارالاشعار شباهتی به‌اخلاق‌ناصری ندارد: بسیار ساده وخالی از پیرایه است ، حتی مقدمهٔ آن چند سطری بیشتر نیست . مفتی محمد سعدالله مرادآبادی از اجلهٔ فضلای هندوستان درقرن گذشته که آن را شرح کرده‌است ومرحوم حاجی‌نجم‌الدوله که آن را بطبع رسانیده، و صاحب طرائق‌الحقائق ومؤلف روضات‌الجنات همه این‌معیارالاشعار را ازتألیفات‌او دانسته وگفته‌اند. سادگی شیوهٔ انشای این‌کتاب اولاً به‌واسطهٔ علمی بودن موضوع است وثانیاً لزومی ندارد که یك‌نفر تمام منشأت خود را به‌انشای مصنوع ادبی بنویسد.

کتاب دیگری ازتصنیفات خواجه‌نصیرالدین که از برای اسماعیلیه‌نوشته است وتاریخ دارد و درمیان مؤلفات او از حیث زمان تألیف رتبهٔ سوم را حائز است، اساس‌الاقتباس است در فن منطق که می توان گفت مفصلترین ومعتبرترین کتاب درمنطق یونانی به‌زبان فارسی است، ودر ۶۴۲ تحریرآن به‌انتها رسیده و جای خوشوقتی است که در جزء انتشارات دانشگاه تهران بچاپ رسیده است.

کتاب دیگری که آن را هم درزمانی‌که نزد اسماعیلیان درقهستان بوده است بپایان رسانیده شرح اشارات ابن‌سینا درحکمت است که آن‌را حل مشکلات الاشارات والتنبیهات نامیده و دران برامام فخرالدین رازی تاخته و اعتراضاتی را که رازی برشیخ کرده بوده است، رد نموده. صاحب روضات الجنات از مأخذ دیگری نقل می کندکه خواجه این‌شرح را درماه صفرسنهٔ ۶۴۰ ختم‌کرد، وصاحب کشف‌الظنون می‌گوید که در ۶۴۴ تألیف آن به‌انجام رسید. پس به‌هرحال از حیث تاریخ تألیف در مرتبهٔ دوم قرار می گیرد. در این‌شرح، درضمن توضیح قصهٔ سلامان وابسال می‌گوید: «پس‌از بیست‌سال که از تحریر این‌شرح گذشت دوقصهٔ دیگر ازسلامان وابسال به‌اطلاع من رسید»، وبعد آن دو قصه را نقل می کند، واگر این جمله را درسال اخیر حیات خود

هم نوشته باشد، ختم تألیف تحریر اصلی از سال ۶۵۲ دیرتر نمی‌افتد.

آنچه مسلم است اینکه عدهٔ زیادی از تألیفات تاریخ دار او در علوم هیأت و نجوم و هندسه وحساب وطبیعی در عرض سالهای ۶۵۱ تا ۶۵۳ نوشته شده است یعنی درموقعی که هنوز درمیان اسماعیلیه بوده‌است ، و از این امر یکی از دوچیز (یاهر دوچیز) ثابت می‌شود: اول اینکه اسماعیلیه طالب و مایل این نوع علوم وفنون بوده‌اند، و دوم اینکه نصیرالدین‌طوسی به‌آنها راغبتر بوده تا به‌علمهای دیگر، ومی‌خواسته‌است در ریاضیات و هیأت و طبیعی (که ما فیزیك می‌نامیم) به‌اصطلاح ما « متخصص » بشود. وعجب این‌است که در همان زمان (اگر بتوان به‌قول مورخین اعتمادکرد) در خارج از سرحد ایران، بالخصوص درمیان مغولهائی که باایران رابطه داشتند ، شهرتی حاصل کرده بوده‌است ، زیراکه به گفتهٔ مورخین، منکوقاآن، خان‌مغول، درقراقوروم که پایتخت اوبود شهرت نصیرالدین‌را شنیده بود، وچون مردی ذکی و هوادار علوم وفنون بود وحتی خود او درهندسه دستی داشت، می‌خواست نصیرالدین‌را بدرگاه خودببرد تادرآن‌شهر رصدخانه‌ای بسازد وبتواند به‌مراقبت احوال‌کواکب وتألیف‌کتب نجومی مشغول شود. پس همین که برادر خود هولاگو را برای ضبط امور ایران و تسخیر قلاع ملاحده یا اسماعیلیان می‌فرستاد به‌او سفارش‌کرد که چون ملاحده را مقهور می‌سازی نصیرالدین را نزد من بفرست. اما هولاگو چنانکه خواهیم دید نصیرالدین‌طوسی را نزدخود نگاه‌داشت وآن رصدخانه که منظور منکوقاآن بود در مراغه بنا شد و به‌نام هولاگو تمام شد.

در تاریخ وصاف، و سایر تواریخ حکایت شده‌است که نصیرالدین در قهستان‌که بود قصیده‌ای به‌زبان عربی درمدح المستعصم‌بالله خلیفهٔ عباسی سروده آن‌را به‌بغداد به‌نزد مؤیدالدین ابن‌العلقمی وزیر مستعصم فرستاد و از او تقاضا کرد که قصیده‌را از نظر خلیفه بگذراند وشاید ترتیبی دهد که خلیفه وی‌را به بغداد بخواهد. ابن‌العلقمی خود شیعی بود وبا نصیرالدین هم‌مذهب، ولی موافق مصلحت شخص خود ندانست که خواجه‌نصیرالدین به‌بغداد رود. برظهر قصیدهٔ مذکور نامه‌ای به‌ناصرالدین حاکم قهستان نوشت به این مضمون که «مولانا نصیرالدین مکاتبات و منشآت با دیوان عزیز مجّده‌الله آغازکرده، از

غوایل وتبعات او اندیشه باید کرد» وناصرالدین متغیرشد، وهرچند که تاآن‌زمان به‌جانب آن‌علامهٔ روزگار به‌دیدهٔ تعظیم و اجلال‌نظر می‌کرد، او را بازداشت فرمود. و زمانی که از قهستان به قزوین مـی‌رفت وی را نزد علاءالدین‌محمد پادشاه اسماعیلیه برد وخواجه در قلعهٔ الموت به‌شیوهٔ محبوسین محترم می‌زیست وبه‌تصنیف کتب اشتغال داشت تا هولاگو وی را نجات داد.

داستان لشکرکشی هولاگو به‌ایران درکتب تـاریخ مضبوط است ومن محتاج به‌گفتن‌آن نیستم، وآنچه ازتاریخ عمومی خواهم‌آورد از برای توضیح احوال خواجه‌است. علاءالدین محمد پسر جلال‌الدین‌حسن نومسلمان‌که پادشاه یا کیای اسماعیلیان بود، دچار علت مالیخولیا بود ودر این‌موقع که نصیرالدین به‌قلعهٔ الموت رفت کاراو به جنون سخت کشیده بود. مع‌ذلك از اونسبت بـه خواجه جز احترام چیزی دیده‌نشد. اما میان علاءالدین و اتباع او به‌همان‌علت دیوانگیش نقاری مـوجود بود ومخصوصاً پسرش رکن‌الـدین خورشاه از او دل‌آزرده و منزجر بود، و در سال۶۵۳ کار به‌جائی‌رسیده‌بودکه از پدرش‌ایمن نبود و درصدد برآمده بود که از الموت بگریزد. حتی همینکه شنید هولاگـو لشکر به‌ایران‌آورده‌است مصمم‌شدکه به‌خدمت او برود و تابع و دست‌نشاندهٔ اوشود. درسلخ شوال این سال شبی علاءالدین‌محمد درحال مستی در گوشه‌ای به‌خواب رفته‌بود، صبح روز بعد دیدندکه زخم تبری‌به‌گردنش زده‌اند و اورا کشته‌انـد. پس از تحقیق و تجسس یقین حاصل شدکـه شخصی از خـواص علاءالدین مسمی به‌حسن مازندرانـی اورا کشته‌است. او را کشتند وسوختند، و رکن‌الدین خورشاه به‌جای‌پدر نشست. بعضی تهمت زدند کـه رکن‌الدین پدر خود را کشته بود، اما عطاملك جوینی این تهمت را رد مـی کند ، منتها می‌گویدکه شاید از اینکه اوکشته‌شد بدش نیامد، وحتی بعیدهم‌نیست‌که حسن مازندرانی به‌رضایت رکن‌الدین به‌این‌کار اقدام کرده باشد. ویحتمل به‌همین سبب بودکه چون معلوم‌شد حسن پدرش‌راکشته است او را نگرفت و استنطاق نکرد، بلکه اورا آزادگذاشت و یکی از معتمدین خـود را فـرستادکه وی را غافلگیر کرده به‌ضرب تبرهلاك کند.

سال بعد رکن‌الدین برادر خود را به‌خدمت‌هولاگوفرستاد واظهار اطاعت

وبندگی کرد وبه‌امر هولاگو بعضی از قلاع خود را خراب کرد، ولی در اطاعت تام وتمام آن قدر مسامحه و اهمال کرد که هولاگو غضبناك شد و لشکر آورده «میمون دز»را که مسکن رکن‌الدین بود محاصره کرد، واو چون دید که دیگر تاب مقاومت ندارد درآخر شوال ۶۵۴ از قلعه بیرون آمد وبه‌خدمت هولاگو رسید. غالب‌مورخین می‌گویند که خواجه‌نصیرالدین به‌رکن‌الدین نصیحت کرد که خودرا تسلیم هولاگو کن، و می‌دانست که هولاگو او را بجان امان نخواهد داد، اما چون می‌خواست که ریشهٔ ملاحده کنده شود این خیانت را نسبت به‌او روا داشت. مرحوم پروفسور براون این روایت را قبول کرده وخواجه‌را مورد عتاب و ملامت قرار داده‌است که این‌مرد بهترین کتاب را درعلم اخلاق به‌زبان فارسی نوشته ولیکن خود او اهل غدر و خیانت بوده‌است، که مخدوم خود را این‌طور به‌دست دشمن سپرد، وبعدهم درخدمت آن کافر خونخوار کـه دشمن شدید اسلام بود داخل شد وبا او همراهی وکمك کرد که بغداد را مسخر کند وخلیفهٔ‌اسلام را بکشد. سند مرحوم پروفسور براون دراین‌مطالب ملحقات تاریخ ابن‌اسفندیار است که ظاهراً از تاریخ رویان اولیاءالله آملی گـرفته شده است. ولی مرحوم براون اگر به‌تاریخ جهانگشای جوینی رجوع می‌کرد می‌دید که به‌هرحال در مورد رکن‌الدین این تهمتی که برخواجه‌نصیرالدین بسته‌اند باطل است ، وجوینی خود دراین موقع در دستگاه هولاگو بوده‌است و از جزئیات وقایع مطلع شده است و تمام آنها را بیان‌کرده، واصلاً ذکری از نصیرالدین طوسی نمی‌کند. اگرمورخین مؤخر براو به‌حدس وتخمین چیزی گفته‌اند برآن اعتماد نباید‌کرد. قتل رکن‌الدین ارتباطی به‌هولاگو هم نداشت، هولاگو وی را به‌حضور منکـوقاآن روانه‌کرد ومنکو، که نمی‌خواست اورا ببیند، کسی فرستاد که اورا در راه تلف‌کند. اگراینکه نصیرالدین درموقع مستأصل‌شدن‌اسماعیلیه در قلعهٔ الموت بوده‌است ظاهراً مورد تردید نباشد ـ وحال آنکه رکن‌الدین در «میمون‌دز» بوده‌است ـ ولی این مسلم است که بعداز فتح قلعهٔ الموت خواجه نصیرالدین به‌خدمت هولاگو رسید و مورد اعزاز وحـرمت گردید و به منصب منجمی خاص او تعیین شد.

یك‌سال‌بعد (ذیقعدهٔ ۶۵۵) هولاگو از همدان به‌بغداد لشکر کشید، و در

این موقع، گذشته از امرا و اتابکانی مثل ابـوبکربن‌سعد زنگی، اتابك فارس، که باهولاگو موافقت ومساعدت کردند رجال بزرگ ایران مثل عطاملك‌جوینی وبرادرش شمس‌الدین محمد جوینی وخواجه‌نصیرالدین نیز درخدمت او بودند واقدامات اورا طوعاً یاکرهاً تصویب مـی‌نمودند. منهاج سراج جـوزجانی صاحب طبقات ناصری می‌گوید که مؤیدالدین ابن‌العلقمی کـه وزیر مستعصم بود به‌خلیفهٔ متبوع خود غدر و خیانت کرد، وبه‌این سبب او را لعن می کند، و مورخین سنی دیگرنیز به‌ابن‌العلقمی‌نسبت غدر و خیانت داده‌اند وحتی گفته‌اند که اوباخواجه‌نصیرالدین در خفا مکاتبه داشت وبه‌دستور خواجه عمل می کرد وعمداً دستگاه خلافت را ضعیف می کرد. ولی‌ابن‌الطقطقی صاحب الفخری‌این نسبت‌را دفع و رد کرده می گوید بعداز فتح بغداد خواجه‌نصیرالدین ابن‌العلقمی را به‌حضور هولاگو معرفی کرد وهولاگو را از هیأت وسیمای او خـوش‌آمد واو را دستیار ومعاون علی بهادر ساخت که مردی مغولی بود وبه‌عنوان حاکم بغداد تعیینش کرده بود. واگر ابن‌العلقمی باخلیفهٔ متبوع‌خود چنان خیانتی کرده بود محال بود هولاگو به‌او چنین اعتمادی بکند. مع‌هذا پروفسوربراون به‌این استدلال ابن‌الطقطقی قانع نشده است وگفته است کـه نصیرالدین طـوسی و ابن‌العلقمی هر دو شیعی بـودند و مـؤلف کتاب الفخری هـم شیعی بـوده و لابد نسبت بـه‌ایشان ارادت ومحبت داشته واعمال آن دو را حمـل به صحت می کرده است. وشك نیست که نصیرالدین بـرای تقرب به‌آن پـادشاه کـافر خونخوار وحشی، یعنی هولاگو، برخلاف هموطنان وهمدینان خـود اقداماتی کرده‌است. اینها کافررا به‌مرتد ترجیح‌می‌دادند وشیعیان‌همهٔ سنیان‌را مرتد ومنافق می‌شمردند ودرمذهب خود چنان تعصب داشتند کـه حاضر بودند مخالفین آن را، ولو به‌دست کفارهم که‌باشد، ازمیان ببرند. پس بعید نیست که‌ابن‌العلقمی در خفا بانصیرالدین همدست شده باشد کـه بساط خلافت را برچینند. این‌قـول پروفسور براون بود.

آنچه مسلم است اینکه‌کار دستگاه خلافت دربغداد در نهایت خرابی‌بوده وهرج‌ومرج برهمهٔ امور حکمفرما بوده، وحتی لشکریان خلیفه جیره ومواجب نداشته‌اند ودر کوچه‌های بغداد گدائی می کرده‌اند وهمینکه خلیفه فرماندهـی

برای لشکرکشیدن به جلوگیری از هولاگو تعیین کرد، امرا از همراهی آن فرمانده ابا کردند. درنیمهٔ محرم سال ۶۵۶ هولاگو به‌پشت بغداد رسید، وآنجا خیمه وخرگاه زد و لشکریان بیشمار او شهر را در حصار گرفتند. یکی دوهفته بعداز رسیدن سلطان، خلیفه با وزرا و امرای خود از بغداد خارج شد و خوددرا تسلیم هولاگو کرد. در اول صفر خلیفه با جماعتی از امرای مغول و خواجه‌نصیرالدین‌طوسی به‌بغداد رفتند و خلیفه درهای خزاین را بازکرد و اموال هنگفتی ازجواهرو ظروف طلا و نقره و زینت‌آلات واقمشه والبسهٔ‌گرانبها بیرون آورده تقدیم سلطان کرد. اما هولاگو مصمم به‌قتل خلیفه شده بود. وباز بعضی از مورخین‌خواجه‌نصیرالدین‌را دراین‌کار دخیل می‌دانند و می‌گویند که جمعی به ممانعت ایلخان برخاستند، وگفتند شمشیر را به خون مستعصم رنگین نتوان کرد، که خوف وخطر انقلاب جهان‌است . خواجه معروض داشت که مجاری امور عالم برقوانین طبیعی است ،کسانی‌راکه درشرف وجود و قرب حق از خلیفهٔ‌عباسی برتر بودند به‌شمشیر سربریدند وجهان همچنان باقی‌است ، اما اگر به‌این شبهه رعایتی لازمست حکم فرماید که فراشان غضب خلیفه را درنمدی بپیچند و در زیر لگد تلف نمایند تاخون او بر زمین نچکد. سلطان این‌رأی را پسندید و مجری داشت. رسالهٔ مختصری درتفصیل فتح بغداد به‌فارسی به‌دستست که، در آخر جلد سوم جهانگشای جوینی چاپ شده است وتحریر آن‌را به خواجه‌نصیرالدین نسبت داده‌اند. دران می‌گوید : پادشاه (یعنی هولاگو) به مطالعه خانهٔ[1] خلیفه رفت، خلیفه را حاضر کردند، خلیفه فرمود تا پیشکش‌ها کردند، آنچه آورد پادشاه هم در حال به‌خواص و امرا ولشکریان و حاضران ایثار کرد، وطبقی زر پیش خلیفه بنهاد که بخور، گفت نمی‌توان خورد، گفت پس چرا نگاه‌داشتی و به لشکریان ندادی، و این درهای آهنین چرا پیکان نساختی و به کنار جیحون نیامدی تامن ازان نتوانستمی گذشت ، خلیفه در جواب گفت: تقدیر خدای چنین بود. پادشاه گفت: آنچه برتو خواهد رفت هم‌تقدیر خدایست . . . چون از غارت فارغ شدند بعداز یك‌هفته اهل شهر را امان دادند و غنیمتها جمع کردند، و چهاردهم صفر پادشاه‌از در شهر کوچ کرد

۱. درکتب عربی دارالکتب گویند.

و خلیفه را طلب فرمود، او را آنجا آوردند و پسر میانین را برعقب او بیاوردند با پنج‌شش خادم، آن روز در آن دیه کاراو به‌آخر رسید با پسر میانین، و دیگر روز پسر مهین را وکسانی که با او بودند به دروازهٔ کلواذ کار به‌آخر رسید، و زنان و خادمان را متفرق کردند وپادشاه از آنجا دیگر روزکوچ فرمود.

در موقعی که بغداد به‌دست لشکریان تاتار مفتوح گردید، عدهٔ بسیار زیادی از عامهٔ مردم تلف شدند وبسیاری ازخواص دستگاه خلافت از امرا و اعیان نیز بقتل رسیدند. صاحب تجارب‌السلف می‌گوید که عزالدین ابن ابی‌الحدید مؤلف شرح نهج‌البلاغه را وبرادرش موفق‌الدین را بیرون آوردند تا بکشند، ابن‌العلقمی شنید، و چون ابن ابی‌الحدید شرح نهج‌البلاغه را به‌نام او کرده‌بود، از راه حق‌شناسی درصدد نجات آن دوبرادر برآمد، وپیش خواجه نصیرالدین رفته دامن اوبگرفت وگفت التماس دارم که خواجه به‌بندگی پادشاه شتابد وبنده درخدمت باش، و درباب این‌دوبزرگ شفاعتی کند. چون پادشاه ایشان را بدید دانست که بکاری آمده‌اند. وزیر به‌رسم مغول زانو زدو گفت دوکس‌را از شهر بیرون آورده‌اند و یرلیغ پادشاه نافذ شده است که ایشان را به‌یاسا رسانند، بندهٔ کمترین را آرزو آنست که پادشاه مرا عوض ایشان بکشد وایشان‌را آزادکند. پادشاه بخندید وگفت اگر من خواستمی ترا بکشم تا این غایت نگذاشتمی، ودر حال عاطفت بفرمود و هردو را به‌او بخشید. وزیر به تعجیل بیرون آمد وایشان را خلاصی داد وباعزالدین ابن ابی‌الحدید گفت: به‌خدای که اگر در قبول شفاعت توقفی می‌رفت نفس خود را فدای‌تو خواستم کرد تامکافات آن لطف باشد که تو بامن کردی ونام مرا به‌سبب شرح نهج البلاغه مخلدگردانیدی.

در این فتحها و چپاولها و سوختنها وکشتنها چون چندنفر فاضل و اهل علم در دستگاه سلطان مغول بودند، علاوه براینکه عده‌ای از اهل‌فضل وادب را از قتل وآزار مصون داشتند، مبلغ هنگفتی از کتب را هم از تلف‌شدن و سوختن نجات دادند. مثلاً در موقع فتح‌قلعهٔ الموت عطاملک‌جوینی از هولاگو اجازه خواست که کتابخانهٔ مشهور آن‌قلعه را ببیند وکتابهائی را که ربطی به‌دین و مذهب باطنیها ندارد جداکرده نگاه بدارد، و او هرچه ازآلات رصد

واسباب نجومی وکتابهای علمی و ادبی وتاریخی آنجا یافت از قلعه بیرون آورد. و درفتح بغداد خواجه‌نصیرالدین‌طوسی همهٔ کتب را از سوختن و تلف شدن حفظ کرد وبعدها در رصدخانهٔ مراغه کتابخانه‌ای بنا کرد که به‌قول مورخین مشتمل برچهارصدهزار مجلد بود.

واما رصدخانه، فرمان هولاگو به‌بنا کردن‌آن در سال ۶۵۷ صادر شد، و مخارج بنا ونگاهداری آن وحقوق کارکنان ومصارف لازمهٔ دیگر را به‌اوقاف ممالك حواله‌کرد و خود خواجه‌نصیرالدین‌را سمت وزارت اوقاف کلیهٔ‌ممالك مضبوطهٔ خود داد، که عشر عایدات اوقاف را به‌مصرف کارهای علمی برساند، ودست او را باز گذاشت که از علما و فضلا هرکه را مناسب می‌داند استخدام کند و هرقسم آلت و اسبابی که لازم باشد به‌صنعتگران دستور ساختن آن را بدهد. خواجه‌نصیرالدین پشتهٔ مرتفعی‌را درشمال شهر مراغه از برای‌آن‌عمارت اختیار کرد و همان‌سال اساس آن‌را ریختند وبه‌بالابردن آن شروع کردند و دو سال یابیشتر برسر آن کار صرف شد. ازآن بنا امروز خرابه‌ای بجا مانده است وبعضی از مسافرین اروپائی که به‌ایران آمده‌اند آن خرابه را وصف کرده‌اند و ازآلات و اسبابی‌که برای رصدکردن ستارگان بکاربرده شده‌است، تفصیلی نوشته و منتشر کرده‌اند. از جملهٔ اساتید ومشاهیر علوم ریاضیه‌که از برای‌رصدکواکب و همکاری با خواجه‌نصیرالدین از هرطرف حاضر شدند چهارتن را خواجه درمقدمهٔ کتاب زیج‌ایلخانی نام می‌برد‌که عبارتند از: فخرالدین مراغی از موصل، مؤیدالدین عروضی از دمشق، فخرالدین‌اخلاطی از تفلیس، ونجم‌الدین دبیران معروف به‌کاتبی از قزوین. اشخاص دیگری نیز بی‌شك بوده‌اند که دراین‌کار مدت زمانی کم یا بیش دخالت داشته وشرکت کرده‌اند، مثل قطب‌الدین محمود علامهٔ شیرازی‌که درخدمت خواجه‌نصیرالدین چندسالی درس می‌خواند، و خضربن‌عبدالله‌بن‌شفای منجم مراغی که نسخه‌ای ازکتاب اخلاق‌ناصری به‌خط پسراو صدیق‌بن‌خضر درموزهٔ بریتانیا محفوظ‌است. به‌مجردی‌که بنا تمام وقابل استفاده شد وآلات واسباب کار حاضرگردید، این علما ومنجمین مشغول بکارشدند، ونتیجهٔ‌مطالعاتی‌که دراحوال کواکب نمودند درجداولی ضبط شده‌است وکتاب بزرگ و مفصل و معتبری ازان بوجود آمده

است که آن‌را زیج ایلخانی نامیده‌اند وجزء تألیفات خواجه شمرده می‌شود. کتاب در ۶۷۰ بپایان رسید، یعنی هفت‌سال بعداز آنکه هولاگو فوت‌شده بود وأباقاخان به‌جای او نشسته‌بود. و خواجه‌نصیرالدین درمقدمهٔ کتاب، رصدهائی را که قبل ازان شده‌بود، و زیجهائی را که درنتیجهٔ آن رصدها ترتیب داده بودند ذکرمی کند و می گوید ما به‌آنها مراجعه‌کردیم وازآنها استفاده‌نمودیم: زیج هیپرخس (ابرخس) هزاروچهارصدسال قبل از رصد ما نوشته شده‌بود، و زیج بطلمیوس دویست و پنجاه‌سال بعداز آن تاریخ، و زیج مأمون چهارصدو سی‌واندسال قبل‌از زمان‌ما، وزیج بتانی اندکی بعدازان درشام، و زیج‌الحاکم بامرالله درمصر، وزیج ابن‌الاعلم دربغداد، هردو دویست‌و پنجاه‌سال پیش‌ازما.

نسخه‌ای از این زیج ایلخانی که به‌فارسی نوشته‌شده است درکتابخانهٔ ملی پاریس محفوظ است که آن را اصیل‌الدین حسن پسر خواجه‌نصیرالدین به خط خود استنساخ کرده است. این کتاب را بعدها به‌زبان عربی ترجمه کردند وشروح متعدد برآن‌نوشتند، وهمچنین بسیاری ازکتب فارسی خواجه نصیرالدین را یا خود او، ویا دیگران بعد از زمان او، به‌عربی ترجمه‌کرده‌اند.

از مطالعهٔ آثار خامهٔ خواجه‌که در اواخر عمرش نوشته است چنین برمی آیدکه مانند غالب علما و فضلا وادبای‌ایران او هم عاقبت عارف‌مسلک و صوفی مشرب شده بوده است. اما چنانکه عموم مطلعین می‌دانند تصوف قدمای ما غیر از قلندری و درویش بازی متأخرین بوده است و مستلزم بیکاره‌بودن و ترک‌دنیا نمودن، نبوده‌است. خواجه از مردم‌بیکاره‌ای‌که طفیلی جامعه‌اند وکل بردیگران می‌شوند بشدت متنفر بوده است، تا آنجا که مرتکب عملی شده است که بنده شخصاً آن‌را تمجید او نمی‌دانم ولی شاید دیگران بپسندند: در موقعی‌که باهولاگو به‌حران رفته بوده است، روزی اتفاق می‌افتد که جمعی از فقرای قلندرپیشه در کنار راه سلطان می‌ایستند، او از خواجه می‌پرسد: اینها چه کسانند؟ وخواجه جواب می‌دهدکه اینها درعالم وجود زائدند. سلطان امر به‌کشتن قلندرهای بدبخت می‌دهد؛ وبعداز او می‌پرسد که معنی این قولت چه بود؟ نصیرالدین جواب می‌دهد که مردم عالم چهار صنفند: امرا وتجار و پیشه‌وران وکشاورزان، وهرکس که تعلق به یکی از این چهار دسته ندارد کل

برسایرین است . نمی‌دانم خواجه‌نصیرالدین خود را جزء کدام‌یك ازین چهار طبقه حساب می‌کرده‌است . شاید به‌علت اینکه کار می‌کرده است خودرا جزء پیشه‌وران می‌دانسته. و واقعاً در تألیف کتب و تدریس مستعدان و تنظیم کاراوقاف وسرپرستی امور رصدخانهٔ مراغه به‌قدری اهتمام وجد وجهد می‌کرده است که حتی اگر کارهای درباری و شور و مشورت باایلخان، یعنی هولاگو هم نبود، برای یك‌نفر عالم حکیم زیاده ازحد معمول نیز بودکـه‌کم نبود. مثلاً درسال ۶۶۲ مخصوصاً سفری به‌بغداد کرد تا باز هرقدر ممکن شود بـرای رصدخانهٔ مراغه جمع‌آوری کتب بکند، و آنجا بودکه مجلس یـارغو یعنی محـاکمه و رسیدگی به‌اعمال یکی از رجال دیوان تشکیل شد و او با علاءالـدین‌جوینی در محاکمهٔ متهم شرکت کرد، سپس برای تصفح احوال مردم و رسیدگی به‌امر اوقاف وکار لشکریان و غلامان دیوانی و باز هم جمع‌آوری کتب به واسط وبصره وسایر بلاد عراق سفرکرد و از آنجا به‌مراغه برگشت. و درسال ۶۷۲ باسلطان أباقاخان و انبوه‌عظیمی از امرا ولشکریان به‌بغداد رفت. وبعدازآنکه أباقا به‌مقر سلطنتش عودت کرد، خواجه‌نصیرالدین دربغداد مـاند و به‌احوال اوقاف رسیدگی‌کرد وجیره و مواجب فقها ومدرسین وصوفیه را حواله‌کرد و درماه ذی‌الحجهٔ همان‌سال در روز هجدهم که روز عیدغدیر باشد درهمان‌بغداد فوت‌شد، و او را برحسب وصیت‌خود او درمشهد امام موسی کاظم دفن‌کردند. مورخین می‌گویند که چون می‌خواستند در زیر زمین کهنهٔ خالی ازقبری برای او گور بکنند گورکنندهٔ حاضر وآماده‌ای باکاشی وکتیبه مکشوف شد و معلوم شدکه آن‌را برای خلیفه الناصرلدین‌الله تهیه کرده‌بوده‌اند، واتفاقاًدر همان‌روز و ماه وسالی که نصیرالدین ولادت یافته بوده‌است ، این‌قبرهم تمام‌شده بـوده است، منتها خلیفه را برده و در موضع دیگری دفن‌کرده بودند وسراین گور را پوشانده بودند.

شهرت نصیرالدین‌طوسی در اقطار عالم پیچیده است و بـالخصوص به واسطهٔ تألیفاتی که در ریاضیات و هیأت کرده است مورد احترام علمای مغرب زمین است. اوگوست کنت درتقویمی که از پیشروان فلسفهٔ تحققی ترتیب‌داده است، اسم خواجه‌نصیرالدین‌را بریکی از روزها و اسم ابن‌سینا را بریکی‌دیگر

از روزها گذاشته و از اهل علم وقلم ایران همین دونفر درآن تقویم مذکورند. همچنین خواندم که یکی از جبالی را که در کرهٔ ماه توسط دوربین دیده و کشف کرده‌اند به‌اسم نصیرالدین نامیده‌اند.

از تألیفات علمی و فلسفی وحکمتی که خواجه‌نصیرالدین‌طوسی داشته است بالغ برصدکتاب و رساله در دستست، و بربعضی ازآنها شرح و حاشیه و حاشیه برحاشیه‌آن‌قدر نوشته‌اندکه شمارهٔ این شروح و حواشی از سی متجاوز می‌شود. اغلب کتب او به زبان عربیست که آن روز هنوز هم زبان علم و معرفت ایران بود، مع‌هذا عدد کتب فارسی او هم شاید به‌سی برسد. حتی مقداری شعر هم از او درکتب ضبط کرده‌اند که مضمون غالب آنها علمی و فلسفی است، از آن جمله این‌رباعی را خود او در یکی از رسائل فارسیش به نام خود آورده‌است:

گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی	برخورکه بهشت جاودانی بردی
ور زانکه درین شغل قدم‌نفشردی	خاکت برسرکه خویشتن آزردی

و معلوم است که مقصود او ازین مردن قبل از مرگ طبیعی، همان مطیع کردن و مقهور ساختن نفس است وقوای ظاهر و باطن خود را محکوم خود کردن، که یکی از مقاصد عالیهٔ صوفیه بوده. وبه‌این‌مناسبت خوبست عرض کنم که رسالهٔ اوصاف‌الاشراف که خواجه آن‌را به‌نام شمس‌الدین محمد جوینی صاحب‌دیوان وبه‌خواهش اوتألیف کرده است دربیان سیراولیا و روش اهل بینش است برقاعدهٔ سالکان طریقت وطالبان حقیقت، خلاصه اینکه درسیر و سلوك عارفانه و صوفیانه است، واگر چه مختصر است بسیار پرمغز وپرمعنی است، و به‌انشای خوب وبیان بلیغ و اندکی ساده‌تر وموجزتر از انشای اخلاق ناصری. گفتار خود را دربارهٔ خواجه‌نصیرالدین‌طوسی به‌نقل عبارتی از این کتاب اوصاف الاشراف در موضع توکل و قضا و قدر ختم می‌کنم. می‌گوید:

وتوکل نه‌چنان بودکه دست ازهمه کارها بازدارد وگوید که «باخدای گذاشتم»، بل‌چنان بودکه بعد ازآنکه به‌او یقین‌شده باشدکه هرچه‌جز خداست آن ازخداست؛ وبسیار چیزهاست که در عالم واقع می‌شودبه‌حسب شروط و

اسباب، چه قدرت و ارادت خدای تعالی به چیزی که تعلق گیرد دون چیزی، لامحاله به‌حسب‌شرطی وسببی که مخصوص باشد به‌آن‌چیز، تعلق گیرد؛ پس خویشتن، وعلم وقدرت و ارادت خویشتن‌را همه از جملهٔ اسباب وشروط شمرد که‌مخصوص ایجاد بعضی از امور باشند که او آن امور را نسبت بخود می‌دهد؛ پس باید که درآن کارها که قدرت و ارادت‌او از شروط و سبب وجود آنست مجدتر باشد، مانند کسی که به‌توسط او کاری‌که مخدوم و موجد و محبوب اوخواهد که بود، تمام شود.وچون‌چنین باشد جبر و قدر متحد ومجتمع شده باشند، چه آن کار را اگر نسبت با موجد دهد، جبر در خیال آید؛ واگر نسبت به‌شرط وسبب دهد، قدر در خیال آید؛ وچون به‌نظر راست تصور کند، نه جبر مطلق باشد ونه قدرمطلق؛ و این کلمه‌را که گفته‌اند لاجبرولاتفویض بل‌امر بین‌الأمرین معنی محقق شود. پس خود را درافعالی که منسوب به‌اوست متصرف داند بتصرفی که به‌منزلت تصرف آلات باشد نه‌به‌منزلت تصرف فاعل به‌آلات؛ وبحقیقت‌آن دو اعتبار، که یکی‌نسبت به‌فاعل‌دارد و دیگرنسبت به‌آلت، متحد شود؛ و همه از فاعل باشد بی‌آنکه آلت ترك توسط خود کند یا کرده باشد.

مجتبی مینوی

استادمینوی درآخرین‌روزهای حیات خود پس‌از خون ریزی مغزی، یادداشتی در بیمارستان راجع به خواجه‌نصیرالدین‌طوسی و رابطهٔاو بااسماعیلیه‌نوشته بودند‌که به‌من سپردند، این یادداشت آخرین‌یادگار قلمی اوست ونشان دهندهٔ آنست‌که تا دم واپسین از اندیشهٔ کارهای علمی خویش‌فارغ نبوده‌اند. آن را ذیل مقالهٔ ایشان به‌چاپ می‌رسانیم؛ اگرلغزشهائی در بعضی از جمله‌ها دیده می‌شود ازآن روست‌که به‌سبب کسالت مجال دوباره‌خواندن نیافتند.

ع . ح

این‌را که خواجه نصیرالدین گفته باشد که مرا در دستگاه اسماعیلیه مانند محبوس و برخلاف میلش نگاه‌داشته‌باشند، بنده درست نمی‌دانم، وناروا

می‌دانم چنین گفته‌ای را به‌او نسبت دهم. نویسندگان پیرومذهب شیعهٔ اثناعشری برای اینکه اورا تبرئه کنند از تهمت باطنیگری این سخن را ساخته‌اندتاقلمداد کنند که به‌اجبار چندی پیروی از آنان کرده و سخن ایشان را بازگو کرده است. خواجه‌نصیرالدین‌طوسی مانند حکیم ابوالقاسم‌فردوسی طوسی مردی آفریننده و ابداع‌کننده بوده‌است و مانندکلیهٔ مردان مبدع از ابتدا می دانسته است که احتیاج به‌دستگاه حکومتی صاحب ثروت وقدرت‌است که هرچه رااو ابداع‌خواهدکرد به‌منصه ظهور بنشاند؛ تنها باکمك دوستان وثروتمندان فردی‌که نتیجهٔ ابداع او را به‌ثروت شخصی خود نشر کنند وتوسعه بدهندکار ابداع سرنمی‌گرفت. از ابتدا می‌دانست‌که بایدکتبی درمنطق والهیات وصورکواکب واخلاق بنویسد، برحکمت ابن‌سینا شرح بنویسد وامثال این کتب بایست به دستیاری دستگاه حکومتی صاحب قدرت و ثروت انتشار یابد، درآن زمان در طوس قدرتی که ازعهدهٔ چنین کار خطیری برآید موجود نبود و درپهنهٔ‌خراسان تنها دولتی که می‌شد به‌آن امیدوار بود که بااو دراین باب یاری‌کند دولت اسماعیلیه بوده، چاره‌ای جز این‌نداشت که به‌ایشان پناهنده وپشت‌گرم شود. ناصرالدین محتشم قهستان علاوه برآنکه خود طالب علم وفرهنگ بود قابل این بود که به علم وفرهنگ دعوت بشود، اگر کتاب اخلاق مسکویه را پیش او می‌بردند و ازان در حضورش تمجید می‌کردند و به‌خوبی آن قانع می‌شد، حاضر می‌شد که ازبرای‌ترجمه ونشرآن وجوهات خرج کند وبه‌هرحال قدرمرد عالم و زحمتکش و مبدعین مثل خواجه‌نصیرالدین را می‌دانست واز او رعایت وتعهد ونگهداری می‌کرد و از برای اوکتب ولوازم کار هرچه بایست فراهم می‌آورد، و قطعاً دستگاهی‌که ممدکارهای فرهنگی باشد در دسترس او قرار می‌داد. این بود سبب بستگی‌گوینده ومؤلف بزرگواری مثل خواجه‌نصیرالدین به‌ناصرالدین محتشم قهستان و به دستگاه اسماعیلیه به‌طور عموم؛ و همینکه آن دستگاه به‌قوت‌هولاگو برافتاد و[1]حکومتی قوی‌تر وثروتی عظیم‌تر در زیردست

---

۱. جمله با این صورت نا تمام می‌نماید مگراین «و» را زائد بینگاریم و طغیان قلم، و چنین بخوانیم: «همینکه‌آن دستگاه به‌قوت هولاگوبرافتاد حکومتی قوی‌تر و ثروتی‌عظیم‌تردر زیردست خواجه نصیرالدین‌قرارگرفت که . . . »

خواجه‌نصیرالدین قرارگرفت که صدی بیست عایدات مملکتش را وقف امور علمی کرد و تاچهارصدهزار کتاب، که همه نسخه‌های خطی بود و غالباً منحصر بفرد، دراختیاراوگذاشت؛ و علاوه برین هرچه‌مرد متتبع و فاضل و اهل علم در مملکت یافت می‌شد در خدمت او به‌شاگردی و همکاری جمع آمدند و وسیله برای‌او بهتر فراهم آمدکه به‌مقصود خویش یعنی ابداع وتألیف کتب‌بپردازد، و رصدخانه بسازد، وبه‌زیج کردن کواکب مشغول گردد و زیج بنویسد و آلات رصد بسازد و رصدخانهٔ مراغه را از خود یادگار بگذارد.

بِسْمِ ٱللهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيم

حمد بی‌حدّ و مدح بی‌عدّ لایق حضرت عزّت مالك الملكی باشد که، همچنانکه در بدو فطرتِ اولی، وَ هوَ ٱلَّذی یَبدَؤُ ٱلخَلق، که حقایق انواع را از مطالع ابداع برمی‌آورد، هیولای انسان‌را[1]، که سمتِ عالم خلقی داشت، چهل طور در مدارج استکمال از صورت به‌صورت وحال به‌حال بگردانید، که خَمَّرتُ طینَتَهُ آدمَ بِیَدَیَّ اَربَعینَ صباحاً، تا چون به‌نهایت تربیت رسید و اثر حصول شایستگیِ قبول در وی پدید آمد، خلعت صورت انسانی‌را، که طرازِ عالمِ امری‌داشت، که[2] و یُنَزِّلُ الرّوحَ مِنْ أَمْرِهِ، به‌یك‌دفعه، که وما أَمْرُنا إلاّ واحدةٌ، برطریق کُنْ فَیَکون، کَلَمحِ ٱلبَصَرِ أو هُوَ أَقرب، در وی پوشانید، تا وجود اوّل او رقم تمامی یافت، و نوبت تکوین به‌کون ثانی رسید و مستعدّ تحمّل امانت ربّانی گشت، که ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ؛ به‌ازای بدو فطرت در عود نشأت، ثُمَّ نُعیدُهُ، معنویّتِ انسان را، که مبدأ وجود صورت نوعیّت اوست و آنجا، یعنی در بدو وجود، به‌یك‌لمحه یافته بود، در تعلیم‌گاه عَلَّمَ الانسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ و کارخانهٔ إعْمَلوا صالحاً، به‌تجرید ذات و تهذیب صفات و ترقّی در مدارج کمال و تحلّی به‌صوالح اعمال سال به‌سال بل حالاً فحال از مرتبه به‌مرتبه و منزل به‌منزل می‌گذراند

تا آنگاه که بامعاد إِرْجِعِی إِلیٰ رَبِّكِ رساند و صورت مستعار او را که لباس اوّل هیولای اولای انسانی بود و در کون اوّل به‌چندان تخمیر و ترشیح مخصوص شده، دفعةً واحدةً استرداد کند، که فَإِذا جاءَ أَجَلُهُم لایَسْتَأخِرونَ ساعةً ولا یَسْتَقدِمونَ، تا چون ندای لِمَنِ المُلكُ اَلیَوْمَ با جواب لِلّٰهِ اَلواحدِ اَلقَهّارِ، از حضرت مالك الملك در فضای عالمهای ملك و ملکوت افتد، و موعد کُلُّ شيءٍ هالكٌ إِلاّ وَجْهَهُ در آید، وعدهٔ کَما بَدَأَکُم تَعُودونَ به‌انجاز رسیده باشد، و حکمت کُنتُ کنزاً مخفیاً به‌اتمام پیوسته، ذٰلِكَ تَقدیرُ اَلعَزیزِ اَلعَلیمِ.

و صلوات نامحصور و تحیّات نامعدود سزاوار نثار وجود مقدّس سرور راه‌نمایان دین و مهتر پیشوایان اهل یقین محمّدمصطفی باشد که خلاص خلایق از ظلمات حیرت وجهالت به‌نور ارشاد وهدایت اوست، و امان اهل ایمان از ورطات غفلت وضلالت از اعتصام به‌حبل عصمت او صلّی‌الله علیهِ وَآلِهِ وَ أصحابه وسلّم تسلیماً کثیراً[۳].

محرّر این مقاله[۴] و مؤلّف این رساله[۴] گوید: تحریر این کتاب که موسوم‌است به اخلاق ناصری در وقتی اتّفاق افتاد که به‌سبب تقلّب روزگار جلای وطن برسبیل اضطرار اختیار کرده بود، و دست تقدیر او را به‌مُقام خِطّهٔ قُهستان پای‌بندگردانیده، وچون آنجا، به‌سببی که درصدر کتاب مسطوراست[۵]، دراین‌تألیف شروع پیوست به‌موجب قضیّهٔ

وَ دارِهِمْ مادُمْتَ فی دارِهِم و أرْضِهِم ما کُنتَ فی أرْضِهِم

و نص کُلُّ ما یُوَقّی اَلمرءُ بِهِ نَفْسَهُ وَعِرْضَهُ کُتِبَ له به صَدَقَةٌ، جهت استخلاص نفس وعرض از وضع دیباجه برصیغتی موافق عادت آن‌جماعت در ثنا واطرای سادات وکبرای ایشان ـ واگرچه آن‌سیاقت مخالف عقیدت و مباین طریقت اهل شریعت وسنّت‌است ـ چاره‌نبود،

به‌این علّت کتاب‌را خطبه بر وجه مذکور ساخته شد. و به‌حکم آنکه مضمون کتاب مشتمل بر فنّی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نِحلتی تعلّق ندارد، طلّاب فواید را با اختلاف عقاید به‌مطالعهٔ آن رغبت افتاد و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت، بعدازان چون لطف کردگار، جلّت اسماؤُه، به‌واسطهٔ عنایت پادشاه روزگار، عَمَّت مَعْدِلته، این بندهٔ سپاس‌دار را از آن مقام نامحمود مخرجی کرامت کرد، چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به‌شرف مطالعهٔ خود مشرّف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضا بران کشیده، خواست که دیباجهٔ کتاب‌را که برسیاقتی غیر مَرْضیّ بود بدل گرداند، تا از وصمت آنکه کسی به‌انکار و تعییر مبادرت نماید، پیش از وقوف برحقیقت‌حال وضرورتی که باعث بوده بر آن مقال، بی‌ملاحظهٔ معنی لَعَلَّ لَهُ عُذْراً وَ أَنْتَ تَلُومُ خالی ماند[۶]، پس به‌موجب این اندیشه این‌دیباجه بدل‌آن تصدیر کرد[۷]. اگر ارباب نُسَخ که براین کلمات واقف شوند مُفْتَتَح کتاب را[۸] با این‌طرز کنند به‌صواب نزدیکتر باشد، واللّه الموفّق والمعین.

ذکر سببی که باعث شد بر تألیف این کتاب

به‌وقت مُقام قهستان در خدمت حاکم آن بقعه، مجلس عالیِ ناصرالدّین عبدالرّحیم ابن ابی‌منصور، تغمّده‌الله برحمته، در اثنای ذکری که می‌رفت از کتاب «الطّهاره» که استاد فاضل و حکیم کامل ابوعلی احمدبن محمّدبن یعقوب مسکویه[۹] خازن رازی، سقی‌اللهُ ثَراه ورَضِیَ عنه و أرضاه، درتهذیب اخلاق‌ساخته است، وسیاقتِ آن برایراد بلیغ‌ترین اشارتی در فصیح‌ترین عبارتی پرداخته، چنانکه این سه‌چهار

بیت که پیش‌ازین در قطعه[10] گفته آمده‌است به‌وصف آن کتاب ناطق است:

بِنفسی[11] کتابٌ حازَ کلَّ فضیلةٍ	وصار لتکمیل البریّةِ ضامنا
مؤلِّفهُ قد أبرز الحقَّ خالصاً	بتألیفه مِن بعد ما کان کامنا
وَ وَسَّمه بِاسم الطّهارة قاضیاً	بِهِ حقَّ معناهُ ولم یکُ ماینا
لَقَدْ بَذَلَ المجهودَ لِلّه درّه	فما کان فی نُصح الخلایق خاینا

با محرّر این اوراق فرمود[12] که این کتاب نفیس را به‌تبدیل کسوت الفاظ و نقل از زبان تازی با زبان پارسی، تجدید ذکری باید کرد، چه اگر اهل روزگار که بیشتر از حِلیة[13] ادب خالیند ازمطالعهٔ جواهر معانیِ چنان تألیفی به‌زینتِ فضیلتی حالی‌شوند احیای خیری بودهرچه تمامتر. محرّر این اوراق خواست[14] که آن اشارت را به‌انقیاد تلقّی نماید. معاودت فکر صورتی بکر برخیال عرضه کرد، گفت[15]: معانی بدان‌شریفی از الفاظی بدان‌لطیفی که‌گوئی قبائی است بربالای آن دوخته، سلخ کردن و درلباس عبارتی واهی نسخ کردن عین مسخ کردن باشد، و هر صاحب طبع که بران وقوف یابد از عیب‌جوئی و غیبت‌گوئی مصون نماند. ودیگر که هرچند آن کتاب مشتمل برشریفترین بابیست از ابواب حکمت عملی امّا از دوقسم دیگر خالی است، یعنی حکمت مدنی و حکمت منزلی، و تجدید[16] مراسم این دو رکن نیز که به‌امتداد روزگار اندراس یافته‌است مهمّست، وبرمقتضای قضیّهٔ گذشته واجب ولازم، پس أولی آنکه ذِمّت به‌عهدهٔ ترجمهٔ این کتاب مرهون نباشد و تقلّدِ طاعت را به‌قدر استطاعت مختصری در شرح تمامیِ اقسام حکمت عملی برسبیل ابتدا، نه‌شیوهٔ ملازمت اقتدا، چنانکه مضمون قسمی که برحکمت خُلقی مشتمل خواهد بود خلاصهٔ معانی کتاب استاد ابوعلیِ مسکویه را شامل بود، مرتّب کرده آید، و در دو قسم دیگر از اقوال و آرای

دیگر حکما مناسب فنّ اوّل نمطی تقریر داده شود. چون این خاطر درضمیر مجال یافت براو عرضه داشت[۱۷]، پسندیده آمد. پس به این موجب هرچند خویشتن را منزلت و پایهٔ این جرأت نمی‌دید و بدین عزیمت نیز از طعن طاعن و وقیعت بدگوی خلاصی زیادت[۱۸] صورت نمی‌بست[۱۹]، امّا چون در امضای آن عزم مبالغتی تمام می‌فرمودند در این معنی شروع پیوست[۲۰] و بتوفیق الله تعالی به اتمام رسید، وچون سبب تألیف اقتراح و اشارت او رحمه‌الله بود کتاب را اخلاق ناصری نام نهاد. انتظار به کرم عمیم و لطف جسیم بزرگانی که به نظر ایشان بگذرد آنست که چون برخطائی وسهوی اطّلاع یابند شرف[۲۱] اصلاح ارزانی فرمایند و تمهید عذر را به انعام قبول تلقّی کنند[۲۲] انشاءالله تعالی.

فصل در ذکر مقدّمه‌ای که تقدیم آن برخوض دراین مطلوب واجب بود

چون مطلوب دراین کتاب جزویست از اجزای حکمت، تقدیم شرح معنی[۲۳] حکمت و تقسیم آن به اقسامش از لوازم باشد، تا مفهوم ازانچه بحث مقصور برانست معلوم گردد. پس گوئیم حکمت درعرف اهل معرفت عبارت بُوَد از دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید، به قدر استطاعت، تانفس انسانی به کمالی که متوجّه آنست برسد، و چون چنین بُوَد حکمت منقسم شود به دوقسم: یکی علم و دیگر عمل. علم تصوّر حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن چنانکه فی نفس الامر باشد به قدر قوّت انسانی، و عمل ممارست حرکات و مزاولت صناعات از جهت اخراج آنچه در حیّز قوّت باشد به حدّ فعل، به شرط آنکه مؤدّی بود از نقصان به کمال

برحسب طاقت بشری. و هر که‌این دومعنی در او حاصل شود حکیمی کامل وانسانی فاضل‌بود ومرتبهٔ او بلندترینِ مراتبِ نوع انسانی‌باشد، چنانکه فرموده است عزَّ مِن قائل: یُؤْتِی اَلحکمهَ مَن یَشاءُ وَ مَن یؤتَ اَلحکمهَ فَقَد أوتِیَ خیراً کثیراً.

و چون علم حکمت دانستن همه چیزهاست چنانکه هست، پس به‌اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به‌حسب آن اقسام. و موجودات دوقسمند: یکی آنچه‌وجود آن موقوف برحرکات ارادی اشخاص‌بشری نباشد، و دوم آنچه وجود آن منوط به‌تصرّف و تدبیر این جماعت‌بود؛ پس علم به‌موجودات نیز دوقسم بود: یکی علم به‌قسم اوّل و آن را حکمت نظری خوانند، و دیگر علم به‌قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند. وحکمت نظری منقسم‌شود به‌دوقسم: یکی علم به‌آنچه‌مخالطت مادّه شرط وجود او نبود، و دیگر علم به آنچه تا مخالطت مادّه[24] نبود موجود نتواند بود؛ و این قسم آخر باز به‌دوقسم شود: یکی آنچه‌اعتبار مخالطت مادّه شرط نبود در تعقّل و تصوّر آن، و دوم آنچه به‌اعتبار مخالطت مادّه معلوم باشد. پس از این روی[25] حکمت نظری به سه قسم شود: اوّل را علم مابعدالطّبیعه خوانند، ودوم را علم ریاضی، وسیم‌را علم طبیعی؛ و هریکی از این علوم[26] مشتمل شود برچند جزو که بعضی ازان به‌مثابت اصول باشد[27] وبعضی به‌منزلت فروع.

امّا اصولِ علم اوّل دوفن بود: یکی معرفت إلهٰ، سبحانه و تعالی[28]، و مقرّبان حضرت او که‌به‌فرمان او، عزّوعلا، مبادی واسباب دیگرموجودات شده‌اند، چون عقول ونفوس و احکامِ افعالِ[29] ایشان، و آن‌را علم إلهی خوانند؛ ودوم معرفت امور کلّی که احوال‌موجودات باشد[30] از آن روی که موجودند، چون وحدت و کثرت و وجوب و

امکان و حدوث و قِدَم و غیر آن، و آن را فلسفهٔ اُولی خوانند. و فروع آن چند نوع بود، چون معرفت نبوّت و شریعت[۳۱] و احوال معاد و آنچه بدان ماند.

و امّا اصول علم ریاضی چهار نوع بود: اوّل معرفت مقادیر و احکام و لواحق آن، و آن را علم هندسه خوانند؛ و دوم معرفت اعداد و خواصّ آن، و آن‌را علم عدد خوانند؛ وسیّم معرفت اختلاف اوضاع اجرام علوی به نسبت با یکدیگر و با اجرام سفلی و مقادیر حرکات و اجرام و ابعاد ایشان، و آن را علم نجوم خوانند، و احکام نجوم خارج افتد از این نوع؛ و چهارم معرفت نسبتِ[۳۲] مؤلّفه و احوال آن، و آن را علم تألیف خوانند، و چون در آوازها به‌کار دارند به‌اعتبار تناسب با یکدیگر و کمیّت زمانِ سکنات که در میان آوازها افتد آن‌را علم موسیقی خوانند. و فروع علم ریاضی چند نوع بود، چون علم مناظر و مرایا و علم جبر و مقابله و علم جرّ اَثقال و غیر آن.

و امّا اصول علم طبیعی هشت صنف بود: اوّل معرفت مبادی متغیّرات؛ چون زمان و مکان و حرکت و سکون و نهایت و لانهایت و غیر آن، و آن‌را سماع طبیعی گویند؛ و دوم معرفت اجسام بسیطه و مرکّبه و احکام بسایط علوی و سفلی، و آن‌را سما و عالم گویند؛ و سیّم معرفت ارکان و عناصر و تبدّل صور بر مادّهٔ مشترکه، و آن را علم کون و فساد گویند؛ و چهارم معرفت اسباب و علل حدوث حوادثِ هوائی و ارضی، مانند رعد و برق و صاعقه و باران و برف و زلزله و آنچه بدان ماند، و آن را آثار علوی خوانند؛ و پنجم معرفت مرکّبات و کیفیّت ترکیب آن، و آن را علم معادن خوانند؛ و ششم معرفت اجسام نامیه و نفوس و قوای آن، و آن‌را علم نبات خوانند؛ و هفتم معرفت احوال اجسام متحرّکه

به‌حرکت ارادی ومبادی حرکات و احکام نفوس و قوای آن، و آن را علم حیوان خوانند؛ و هشتم معرفت احوال نفس ناطقهٔ انسانی و چگونگی تدبیر و تصرّف او در بدن و غیر بدن، و آن را علم نفس خوانند. و فروع علم طبیعی نیز بسیار بود مانند علم طبّ وعلم احکام نجوم وعلم فلاحت وغیر آن.

و امّا علم منطق که حکیم ارسطاطالیس آن را مدوّن کرده است و از قوّت به‌فعل آورده، مقصور است بردانستن کیفیّت دانستن چیزها وطریق اکتساب مجهولات. پس درحقیقت آن علم به‌علم است و به‌منزلت ادات است تحصیلِ [۳۳] دیگرعلوم را. اینست تمامی اقسام حکمت نظری.

و امّا حکمت عملی، و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعیِ نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدّی باشد به‌نظام احوال معاش و معادِ ایشان و مقتضیِ رسیدن به کمالی که متوجّه‌اند سوی آن، و آن‌هم [۳۴] منقسم شود به‌دوقسم: یکی آنچه راجع بُوَد باهر نفسی به انفراد، و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی به مشارکت؛ و قسم دوم نیز به‌دوقسم شود: یکی آنچه راجع بود با جماعتی که‌میان ایشان مشارکت بود در منزل وخانه، و دوم آنچه‌راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در شهر و ولایت بل اقلیم و مملکت؛ پس حکمت عملی نیزسه قسم [۳۵] بود: و اوّل را تهذیب اخلاق خوانند، ودوّم راتدبیرمنازل، و سیم را سیاست مُدن.

و بباید دانست که مبادیِ مصالح اعمال و محاسنِ افعالِ نوع بشر که مقتضیِ [۳۶] نظام امور و احوال ایشان بُوَد دراصل یا طبع باشد یا وضع؛ امّا آنچه مبدأ آن طبع بود آنست که تفاصیلِ آن مقتضای عقولِ اهل بصارت و تجاربِ ارباب کیاست بود و به‌اختلاف [۳۷] ادوار و تقلّبِ

سِیَر و آثار مختلف و متبدّل نشود، و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد. و امّا آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتّفاق رای جماعتی بُوَد بران آن را آداب و رسوم خوانند، و اگر سبب اقتضای رای بزرگی بود[38] مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس إلهی گویند؛ و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع با هر نفسی بود بانفراد، مانند عبادات و احکام آن؛ و دوم آنچه راجع با اهل منازل بود به‌مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیّم آنچه راجع با اهل شهرها و اقلیمها بُوَد مانند[39] حدود و سیاسات، و این نوع علم را علم فقه خوانند، و چون مبدأ این جنس اعمال مجرّد طبع نباشد[40] وضع است، به‌تقلّب احوال و تغلّب رجال و تطاوُل روزگار و تفاوت ادوار و تبدّل ملل و دول در بدل افتد؛ و این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت، چه نظر حکیم مقصور است بر تتبّع قضایای عقول و تفحّص از کلیّات امور که زوال و انتقال بدان متطرّق نشود و به اندراس ملل و انصرام دُوَل مندرس و متبدّل نگردد، و از روی اجمال داخل مسائل حکمت عملی باشد، چنانکه بعد ازین شرح آن به‌جایگاه خود بیاید، انشاءالله تعالی.

ابتدای خوض در مطلوب و فهرست فصول کتاب[41]

به‌حکم این مقدّمه که در اقسام علوم حکمت تقدیم یافت واجب نمود[42] وضع اساس این رساله که مشتمل بر اقسام حکمتِ عملی است بر سه مقاله نهادن، و هر مقاله‌ای مشتمل بر قسمی، و لامحاله هر مقالتی مشتمل بر چند باب و فصل باید[43] به‌حسب مسائل نمطی که در آن مقالت افتد، و تفصیل اینست.

فهرست کتاب و آن مشتمل بر سه مقاله و سی فصل است.

مقالت اول: در تهذیب اخلاق و آن مشتمل بردو قسم است[۴۴]

قسم اول: در مبادی، و آن مشتمل برهفت فصل است.

قسم دوم: درمقاصد، و آن مشتمل بر ده فصل است.

مقالت دوم: در تدبیر منازل و آن پنج فصل است.

فصل اول: درسبب احتیاج به‌منازل و معرفت ارکان[۴۸] و تقدیم مقدّمات آن.

فصل دوم: در معرفت سیاست و تدبیر اموال واقوات.

فصل سیم: در معرفت سیاست و تدبیر اهل[۴۹].

فصل چهارم: در معرفت سیاست و تدبیر اولاد و تأدیب ایشان.

فصل پنجم: در معرفت سیاست و تدبیر خدم و عبید.

مقالت سیّم: در سیاست مُدُن و آن هشت فصل است

فصل اول: در سبب احتیاج به‌تمدّن و شرح ماهیت و فضیلت این علم.

فصل دوم: در فضیلت محبّت که ارتباط اجتماعات بدان بود و اقسام آن.

فصل سیم: در اقسام اجتماعات و شرح احوال مُدُن.

فصل چهارم: در سیاست ملك و آداب ملوك.

فصل پنجم: در سیاست خدمت و آداب اتباع ملوك.

فصل ششم: در فضیلت صداقت و کیفیّت معاشرت با اصدقا.

فصل هفتم: در کیفیّت معاشرت با اصناف خلق.

فصل هشتم: در وصایای منسوب به‌افلاطون، نافع در همهٔ ابواب، و ختم کتاب بران کرده آید، وبالله التوفیق[۵۰].

وپیش از خوض در مطلوب می‌گوئیم آنچه دراین کتاب تحریر می‌افتد از جوامع حکمت عملی، برسبیل نقل وحکایت وطریق اخبار و روایت ازحکمای متقدّم ومتأخّر بازگفته می‌آید بی‌آنکه در تحقیق حق وابطال باطل شروعی رود، یا به اعتبارمعتقد ترجیح رائی وتزییف مذهبی خوض کرده شود[۵۱] پس اگر متأمّل را در نکته‌ای اشتباهی افتد یا مسأله‌ای رامحلّ اعتراض شمرد باید که داند محرّر آن صاحب عهدهٔ جواب وضامن استکشاف از وجه صواب نیست؛ همگنان را از حضرت الهی که‌منبع فیض رحمت ومصدر نورهدایت است توفیق استرشاد

می‌بایدخواست، وهمّت بر ادراك حقّ حقیقی وتحصیل خیر کلّی مقدّر می‌داشت، تا به‌مطالب جاودانی و مقاصد دوجهانی برسند والله ولیّ الفضل ومُلْهِم العقل، منه المبدأ والیه المنتهی.

مقالت اول

در تهذیب اخلاق

وآن مشتمل است بردو قسم :

مبادی و مقاصد

قسم اول

در مبادی: وآن مشتمل است بر هفت فصل

فصل اول

در معرفت موضوع ومبادی این نوع[1]

هرعلمی را موضوعی بود که درآن علم بحث از آن موضوع کنند چنانکه بدن انسان از جهت بیماری و تن‌درستی علم طبّ را، و مقدار علم هندسه را. ومبادیی بُوَد که،اگر واضح نبود،درعلمی[2] دیگر به‌مرتبهٔ بلندتر ازآن علم مبرهَن شده باشد، و درآن علم مسلّم باید داشت، چنانکه از مبادی علم طب باشدکه عناصر چهار بیش نیست،چه این مسأله درعلم طبیعی مبرهن شود و طبیب را از صاحب علم طبیعی فرابایدگرفت و در علم خویش مسلّم شمرد؛ وهمچنین از مبادی علم هندسه بودکه مقادیر متّصلهٔ قارّه‌ای موجود است، و انواع آن سه‌بیش نه: خطّ و سطح وجسم. چه این حکم در علم الهی که موسوم است‌به مابعدالطّبیعه مقرّر شود، ومهندس را از صاحب‌آن علم قبول بایدکرد و در علم خویش استعمال کرد. وعلم مابعدالطّبیعه آن علم باشد[3] که انتهای همهٔ علوم با اوست و او را مبادی غیر واضح نتواند بود و مسائلی بُوَد که درآن علم بحث ازان‌کنند[4] و خود تمامت علم بران

مقصور باشد. و بیان این مقدّمه در علم منطق مستوفی بیامده است[۵].

وچون این نوع که دران شروع خواهد رفت علم است بدانکه نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که به‌ارادت[۶] او ازو صادر شود جمیل و محمود بود، پس موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که ازو افعالی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به‌حسب ارادت او، وچون چنین بُوَد اوّل باید که معلوم باشد که نفس انسانی چیست و غایت و کمالِ[۷] او در چیست و قوّتهای او کدام است، که چون آن را استعمال بر وجهی کنند که باید، کمالی و سعادتی که مطلوبْ آنست حاصل آید. و آن چیز که مانع او باشد از وصول بدان کمال و برجمله تزکیه و تدسیهٔ او که موجب فلاح و خَیْبت او شود کدامست، چنانکه فرموده‌است عزّ اسمه، و نَفْسٍ وما سوّٰیهٰا، فألْهَمَهٰا فُجورَها و تَقْویٰها، قَدْ أفلحَ مَنْ زکّیٰهٰا، و قَدْ خابَ مَنْ دَسّیٰهٰا. و اکثر این مبادی تعلّق به‌علم طبیعی دارد و موضع بیان آن به برهانْ مسائل آن علم است، امّا از جهت آنکه این علم در منفعتْ عامتر از آن علم است و از روی افادت شامل‌تر، حوالهٔ این مقدّمات بکلّی به‌آنجا[۸] کردن مقتضیِ حرمانِ جمهورِ طالبان باشد. پس بر سبیل حکایت نمطی موجز که در استحضار تصوّرات این مطالب کافی بُوَد تقریر داده آید و استیفای بیان و تمامیِ برهان با موضع خویش حواله کرده[۹].

فصل دوم

درمعرفت نفس انسانی که آن را نفس ناطقه نیز خوانند

نفس انسانی جوهری بسیط است[۱] که از شأن او بُوَد ادراک معقولات به‌ذات خویش، و تدبیر و تصرّف در این بدنِ محسوس که

بیشتر مردم آن را انسان می‌گویند به‌توسّط قُوی[۱] و آلات، و آن جوهر نه‌جسم است و نه جسمانی، و نه محسوس به‌یکی از حواس. و در این مقام احتیاج افتد به بیان چند چیز تا این سخن تمام شود: اوّل اثبات وجود نفس، و دوم اثبات جوهریّت او، و سیّم اثبات بساطت او، و چهارم بیان آنکه جسم و جسمانی نیست، و پنجم بیان آنکه مُدْرِك به ذات است و متصرّف به آلات، و ششم آنکه محسوس نیست به‌یکی از حواس.

امّا درمقام اوّل که مطلوب اثبات وجود نفس است[۲] به‌هیچ دلیل احتیاج نیست چه ظاهرترین و واضح‌ترینِ چیزها به‌نزدیك عاقل ذات و حقیقت اوست به‌حدّی که خفته در خواب وبیدار در بیداری ومست در مستی وهشیار درهشیاری ازهمه چیزها غافل تواند بود و ازخودیِ خود غافل نتواند بود، و چگونه صورت بندد که دلیل گویند برهستی خود؟ چه خاصیّت دلیل آنست که واسطه شود تا مستدِلّ را به‌مدلول رساند، پس اگر برهستیِ «خود» دلیل گفته آید دلیلْ واسطه شده باشد میان یك چیزِ تنها، پس خود را به‌خود رسانیده باشد و خودِ خود همیشه خود و با خود بُوَد[۳] پس دلیل گفتن برخودیِ خود محال و باطل باشد.

وامّا در مقام دوّم که مطلوبْ اثبات جوهریّت نفس است گوئیم هرموجود که هست جز واجب‌الوجود، تعالی و تقدّس، یا جوهر است یا عرض. بیانش به‌حسب این موضع آنست که هر موجود که بود یا وجود او به تبعیّتِ موجودی دیگر غیر او تواند بود که آن موجود[۴] به‌نفس‌خویش مستقلّ باشد، مانند سیاهی که در جسم حالّ است وهیأت تخت که تبع وجود چوب است، چه اگر جسم نبود سیاهی نتواند بود و اگر چوب یا آنچه به‌جای او بایستد نباشد[۵] صورت تختی نتواندبود،

و چنین موجود را عرض گویند؛ یا چنین نبود بلکه او را به‌نفس خود، بی‌تبعیّت مستقلّی دیگر، استقلال[۶] تواند بود، مانند جسم و چوب در مثال مذکور، و آن را جوهر خوانند. وچون این قسمت مقرّر شد گوئیم نشاید که ذات و حقیقت مردم عَرَض بود، چه‌خاصیّت عرض آنست که محمول و مقبول چیزی دیگر بود که آن چیز را[۷] به‌نفس خود استقلالی بُوَد تا حامل وقابلِ آن عرض شود، و دراین‌صورت ذات مردم حامل و قابل صُوَرِ معقولات و معانیِ مدرکات است و پیوسته صورتی و معنیی درُو متمثّل می‌شود و دیگری ازو زایل، و این خاصیّت منافیِ عرضیّت است. پس‌نفس عرض نتواند بود وچون عرض نبود، ومعلوم شد که موجود یا جوهر است یا عرض، پس جوهر بُوَد، و اینست مطلوب.

و امّا بیان بساطت او آنست که هرچه بُوَد یا قابل تجزیه بود یا نبود. آنچه قابل تجزیه نبود دراین مقام آن را بسیط می‌خوانیم، و آنچه قابل تجزیه بود مرکّب. پس گوئیم نفس تصوّر معنی واحد می‌کند چه برچیزها به‌وحدت و سَلْبِ وحدت حکم می‌کند، و خود هیچ کثرت تصوّر نتوان کرد تا واحد راکه جزو او بود تصوّر نکنند. و اگر نفس قابل انقسام بود، و از انقسامِ محلّ انقسام حالّ لازم آید، پس معنی واحد که درُو حالّ بود هم قابل‌قسمت بوده باشد. واین‌محال است، چه قابل قسمت واحد نبود؛ پس لازم آید که نفس منقسم نشود، یا تصوّر معنی واحد نکند، وچون بطلانِ[۸] قسم دوم ظاهر است پس مطلوب حق بود وآن بساطت اوست.

و امّا بیان آنکه نه جسم است و نه جسمانی، آنست که هرچه جسم است مرکّب است وقابل انقسام؛ دلیل برین آنست که هرجسم که

فرض کنیم چون واسطه شود میان دوجسم دیگر که هردو از دوطرف مماسّ او شوند، بضرورت آنچه بدان مماسّ یك طرف شود هم بدان مماسّ طرف دیگر[۹] نتواند شد، والاّ طرفین را از تماسّ منع نکرده باشد پس واسطه نبوده باشد، و تداخل اجسام نیز لازم آید، و چون مماسّ هرطرفی به‌چیزی دیگر شود متجزّی شده باشد. وچون جسم مرکّب است جسمانی که محمول ومقبول اوست هم مرکّب بود، چه انقسام محلّ موجب انقسام حالّ است. پس هیچ‌جسم وجسمانی‌بسیط نبود، و ما گفتیم نفس بسیط است، پس‌نفس نه‌جسم بود و نه‌جسمانی.

وجهی دیگر: هیچ جسم قبول صورتی نتواند کرد تا صورتی که پیش ازان داشته باشد ازو زایل نشود. مثلاً جسمی که صورت تثلیث دارد تاآن صورت باز نگذارد صورت تربیع در او حالّ نتواند شد، و یا پاره‌ای شمع که نقش مُهری قبول کرده باشد تاآن‌نقش ازو برنخیزد نقش مُهری دیگر درُومصوَّر نشود، چه اگر ازنقش اوّل هنوزچیزی مانده باشد هردونقش‌مختلط شوندوبه‌هیچ‌کدام‌مُنْتَقَش[۱۰] تمام نشود، و این حکم درجملگی اجسام مستمرّ وعام باشد. و حال نفس به‌خلاف اینست، از بهر آنکه چندانکه صور[۱۱] معقولات و محسوسات برو طاری می‌شود یکی از پس دیگری جمله را قبول می کند بی‌آنکه استدعای زوال صور سابق کند، بلکه جملگی صُور درُو تامّ وکامل متمثّل‌است وهرگزبجائی[۱۲] نمی‌رسد که ازبسیاریِ صُور که دروحاصل آید عاجز شود ازقبول صورتی دیگر، بلکه خود[۱۳] بسیاریِ‌صُور در او[۱۴] معین اوست برآسانی قبول صُور دیگر. و از اینجاست که مردم چندانکه علوم وآداب را مُستجمع‌تر، فهم وکیاست در اوبیشتر وتعلّم و استفادت را مستعدتر. و این خاصیّت ضدّخاصیّت اجسام‌است. پس

نفس جسم نبود.

وجهی دیگر: وهمچنین قبول اضداد برجسم[۱۵] دریك حال محال بود چه یك چیز هم سپید وهم سیاه نتواند بود، وهر کیفیّت که جسم‌را حاصل آید اورا به‌سبب طَرَیانِ آن کیفیّت صفتی حاصل‌شود، چنانکه از حرارت حارّ شود و ازسواد اسود، وحال نفس خلاف این‌حال بود که هم‌صُور اضداد درُو در یك‌حال جمع آیند، چنانکه تصوّر سیاهی و سپیدی کند در یك‌حال، و هم ازتصوّر کیفیّات و اعراض مُتکیّف و متّصِف نشود، بدانچه اگر بسیار تصوّرِ حرارت کند حارّ نشود و اگرچند تصوّر طول وعرض کند طویل و عریض نشود، وبراین‌قیاس. پس نفس جسم نبود.

وجهی‌دیگر: قوای جسمانی‌مایل ادراکات جسمانی ومُلابسِ[۱۶] لذّات بدنی باشد، چون میل باصره به‌ادراك صُورِ نیکو و میل سامعه به‌استماع آوازهای خوش، و همچنین در قوّت شهوی که میل او به حصول لذّت شهوت بود، وقوّت غضبی که شوق او دروصول به‌کمال تغلّب باشد ، و این قُوی از ادراك مرادات خویش مدد می‌یابند و کامل‌تر می‌شوند، و نفس از غلبهٔ امثال این معانی و حصول مدرَکات جسمانی ضعیفتر و ناقص‌تر می‌شود، از بهر آنکه چندانکه ازمُمارست لذّات و مُلابست شهوات دورتربود رایهای صحیح ومعقولات صریح او را ظاهرتر باشد، و حرص و شَرَهِ او برمعرفت حقایق الهی ومیل‌و اِنبِعاث او به‌طلب امور شریف وباقی که از امور جسمانی بلندتر بود زیادت باشد، و این دلیلی واضح است بر آنکه نفس نه جسم است ونه جسمانی؛ چه هرچیز از جنس خویش قوّت گیرد، و از ضدّ ضعف پذیرد، و نفس از استیلای جسمانیّات ضعیف می‌شود و به‌اجتناب

ازان قوّت می‌یابد.

وجهی دیگر: هرحسّی جز محسوس خویش ادراك نتواند کرد. چنانکه بصر جز از مدرکات بصری خبردار نبود[۱۷]، وسمع بیرون آوازها[۱۸] درنیابد وعلی‌هذا. و هیچ حس ادراك احساس خودنکند و نه ادراك آلت احساس خود، چنانکه باصره نه بینائی را بیند و نه‌چشم‌را، و هیچ حسّ از غلطی که او را افتد منتبه نشود چنانکه چشم که آفتاب‌را که صدوشصت واَند بار مانند زمین‌است به‌قدر بَدَستی می‌بیند ازاین تفاوت فاحش آگاهی نیابد، و درختانی راکه بر کنار آب نگونسار می‌بیند هرگز سبب و علّت نگونساری آن به‌باصره نبیند، وهمچنین در دیگر غلطهای او و در دیگر حواس. و نفسْ محسوساتِ همهٔ حواسّ را به‌یك‌دفعه ادراك کند وحکم کند که این‌آواز از فلان مُبْصَر می آید و این مُبْصَر را آوازنه این‌آواز باشد، و همچنین ادراك کند که‌قوّت هر حاسّه‌ای چیست و ادراك[۱۹] اوکدام است و اسباب وعلل اغلاط حواسّ را استنباط کند ومیان حقّ و باطل ازاحکام ایشان[۲۰] تمییز کند، پس بعضی را تصدیق کند و بعضی را تکذیب، و معلومست که این‌علوم او را به‌توسّط حواس حاصل نیامده است، چه آنچه حسّ را نبود دیگری ازو استفادت نتواند کرد، وچون حکم او مکذّب حسّ بودآن حکم از حسّ نگرفته باشد. پس ظاهر شدکه نفس انسانی غیرحواسّ جسمانی است بل‌که شریفتر ازان است و در ادراك کاملتر.

و امّا آنکه او را ادراك بذاتست و تصرّف به‌آلات، از جهت آنکه او خود را می‌داند، و می‌داندکه خود را می‌داند، و نشاید که دانستن اوخودرا به‌آلتی بودکه آلت میان او و ذات‌او متوسّط[۲۱]شده باشد، و خود همین‌سبب راست‌که مدركِ به‌آلتْ خودرا و آلتِ خود

را ادراک نمی‌تواند کرد، چنانکه گفتیم، چه آلت میان او و ذات او، و نه میان او و ذات خویش، متوسّط نتواند شد. و اینست مراد حکما از آنچه گویند عاقل و معقول و عقل یکی‌است. و تصرّف نفس که به‌توسّط آلات است ظاهر است، چه احساس به‌حواس کند و تحریک به‌عضلات و اعصاب؛ و تفصیل آن در علم طبیعی مقرّر باشد.

و امّا آنکه محسوس نیست به‌حواس، از جهت آنکه حواس جز اجسام را یا جسمانیات را ادراک نتواند کرد، و نفس نه جسم است و نه جسمانی؛ پس محسوس نبود. اینست آنچه مطلوب بود از تنبیه بر حقیقت نفس به‌حسب این موضع، و این قدر کفایت است در معرفت نفس ناطقه.

و بباید دانست که نفس ناطقه بعد از انحلال ترکیب بدن باقی ماند، و مرگ را به‌فنای او طریقی نبود، بلکه به‌هیچ وجه عدم برو جایز نبود؛ و دلیل بر این مطلوب آنست که هر موجود که باقی بود و فنا براو روا بود بقا در او بفعل بود و فنا بقوّت، و چون چنین بود باید که محلّ بقای بفعل غیر محلّ فنای بقوّت باشد، چه اگر آن چیز که بقا در او بفعل بود، اگر فنا هم در او بعینه بقوّت بود، لازم آید که چون فنا از قوّت به‌فعل آید مستجمع بقا و فنا شده باشد در یک حالت، و این محال است. پس باید که آنچه بقا در او بفعل بود غیر آن چیز بود که فنا در او بقوّت بود، و لامحاله باید که ملاقی او بود و الّا این سخن که فنا در او بقوّت است صحیح نبوده باشد، چه اتّصاف چیزی به امکان عدم چیزی دیگر، که میان ایشان ملاقات نبود، چون سواد و بیاض مثلاً، صحیح نبود؛ امّا بافرض ملاقات این اتّصاف صحیح بود مانند اتّصاف جسم به‌امکان عدم سوادی که در او حالّ بود.

و ملاقات معنوی یا میان‌حالّ ومحل[۲۲] تواندبود یا میان دوحالّ دریك محل، و ملاقات دوحالّ دریك محل اتّفاقی بود نه ضروری، و در صورت مذکور ملاقات ضروریست، پس ملاقات آنچه بقا در اوبود بفعل وآنچه فنا در او بود بقوّت[۲۳] بروجه حلولِ یکی در دیگر بود، و نشاید که فنای محلّ در حال بقوت باشد[۲۴]، چه بقای حالّ بعد از فنای محلّ ممتنع بود؛ پس آنچه فنا در او بقوّت بود محلّ آن موجود بود که بقا در او بفعل است. و از اینجا معلوم شد که هرموجود باقی که فنا بر او صحیح بود در محلّی[۲۵] حالّ بود، و حالّ یا صورت بود یا عَرَض، پس فنا جز برصورت یا عرَض جایز نبود. وما درست کردیم که نفس حالّ نیست در محلّی، بل که جوهریست قایم به‌ذاتِ خویش، نه جسم و نه‌جسمانی، پس فنا برُو روانبود، و به‌انحلال ترکیب بدن مُنعدم نشود. و اگر کسی به‌طریق استقرا نظر کند در احوال اجسام، و تتبّع امور ترکیب وتألیف واضداد آن به‌فکر دقیق به‌تقدیم رساند، واز علم کون و فساد با خبر بود، اورا معلوم شود که هیچ جسم بکلّی با عدم[۲۶] نمی‌شود، بل که اعراض و اوضاع و ترکیبات و تألیفات وصُوَر و کیفیّات بریك موضوع مشترك با یك[۲۷] مادّهٔ باقی متبدّل می‌شود، و حامل[۲۸] این احوال درهمهٔ اوقات برقرارخویش، مثلاً آب هوا شود و هوا آتش، و مادّه‌ای که این سه صورت براو طاری می‌شود برسبیل بدل در هرسه حال موجود بُوَد، و الاّ نتوانستی گفت که آب هوا شد و هواآتش، چنانکه اگر موجودی با عدم شود و دیگری در وجود آید که میان ایشان چیزی مشترك نبود نتوان گفت که این موجود آن‌موجود شد، وآن مادّه حامل قوّتِ فنای صورتها باشد، وچون موادّ جسمانی قابل فنا نیست جواهر مجرّده که از دَنَس هیولی مقدّس بود أولی باشد

به‌عدم قبول فنا.

و غرض از بیان این قضیّه آنست که تا کسی را که در این علم خوض نماید مقرّر باشد که بدن آلتی و اداتی است نفس را مانند ادوات و آلات صنّاع و محترفه را، نه‌چنانکه جماعتی صورت[۲۹] کنند که بدن محلّ یا مکان اوست، چه نفس جسم و جسمانی نیست که به‌محلّ و مکان تعلّق تواند گرفت. پس موت بدن به‌نسبت با نفس چون فوت آلات بود به‌اضافت با اصحاب صناعات. و این معنی در کتب نظر به‌شرح و بسط، موشّح به‌استشهادِ براهین حقیقی، موجوداست، این‌قدر اینجا کفایت بود، والله اعلم[۳۰].

فصل سیم

در تعدید قوای نفس انسانی و تمییز آن از قوّتهای دیگر

نفس به‌اشتراکِ اسم، شامل است چند معنی مختلف را، و آنچه از آن معانی تعلّق بدین بحث دارد سه‌است: یکی نفس نباتی، که‌ظهور آثار او[۱] اصناف نبات و انواع حیوان و اشخاص انسان را شامل‌است؛ و دوم نفس حیوانی، که تصرّف او بر اشخاص انواع حیوان مقصور است، و سیّم نفس انسانی، که نوع مردم بدان از دیگر حیوانات ممتاز و مخصوص است.

وهریك[۲] را ازاین نفوس چند قوّت باشد که هر قوّتی ازان مبدأ فعلی خاصّ شود. امّا نفس نباتی را سه قوّتست: یکی قوّت غاذیه، و عمل او به‌اعانت چهار قوّت دیگر تمام شود: جاذبه و ماسکه وهاضمه و دافعه؛ و دوم قوّت مُنَمّیه، وعمل او به‌اعانت غاذیه وقوّتی دیگر، که آن‌را مغیّره خوانند، صورت بندد؛ وسیّم قوّت تولید مثل درنوع،

وعمل او به‌اعانت غاذیه و قوّتی دیگر که آن را مصوّره خوانند، به کمال رسد.

و امّا نفس حیوانی را دوقوّت است یکی قوّت ادراک آلی و دوّم قوّت تحریک ارادی. و امّا ادراک آلی دو صنف بود: یکی آنچه آلات آن[۳] مشاعر ظاهر بود، و آن پنج بود: باصره و سامعه و شامّه و ذائقه و لامسه؛ و دیگر آنچه آلات آن[۳] حواسّ باطن بود، و آن هم پنج بود: حسّ مشترک و خیال و فکر و وهم و ذکر. و امّا قوّت تحریک ارادی دوقسم شود: یکی آنکه منبعث باشد به‌سوی جذب نفعی، و آن‌را قوّت شهوی گویند، و دوّم آنکه منبعث باشد به‌سوی دفع ضرری، و آن‌را قوّت غضبی گویند.

و امّا نفس انسانی را از میان نفوس حیوانات اختصاص به‌یک قوّت است که آن‌را قوّت نطق خوانند؛ و آن، قوّتِ ادراکِ بی آلت و تمییز میان مُدْرَکات باشد. پس چون توجّه او به‌معرفت حقایق موجودات و احاطت به‌اصناف معقولات بود، آن قوّت را بدین اعتبار عقل نظری خوانند؛ وچون توجّه او به‌تصرّف در موضوعات و تمییز میان مصالح ومفاسد افعال واستنباط صناعات ازجهت‌تنظیم امورمعاش باشدآن قوّت را ــ از این‌روی ــ عقل عملی خوانند. وازجهت انقسام این قوّت بدین دوشعبه است که علم حکمت‌را به‌دوقسم کرده‌اند: یکی نظری و دیگر عملی، چنانکه در صدر رساله شرح آن تقدیم یافت.

وتفصیل آثار این قُوی و دلالت بروجود هریک و تمییز او از نظایرش و بحث ازآنکه مبدأ این قُوی در اشخاص حیوانی وانسانی یک‌نفس مجرّد است یا نفوس وقوای مختلف، تعلّق به‌علم طبیعی‌دارد، و غرض از ایراد این‌قدر در این موضع آنست که تا میان قوّتهائی که

آثار آن به‌حسب ارادت و رویّت صادر شود و تکمیل آن به‌اکتساب صورت بندد، و میان آنچه تأثیر از جهت طبیعت کند و قابل کمالی‌زاید بر آنچه در اصل فطرت یافته باشد نشود، فرق‌ظاهر کنیم، چه‌خاصّ[۴] این صناعت که دران خوض خواهد رفت تعلّق به‌صنف اوّل دارد.

پس‌گوئیم: از این قُوی که برشمردیم سه‌قوّت آنست که‌مبادی افعال و آثار به‌مشارکت رای و رویّت و تمییز و ارادت می‌شوند: یکی قوّت ادراك معقولات و تمییز میان مصالح و مفاسد افعال، که آن را قوّت‌نطق‌می‌خوانیم؛ و دیگر قوّت‌شهوی، که مبدأ جذب منافع وطلب ملاذّ از مآکل ومشارب ومناکح وغیرآن‌شود؛ وسیّم قوّت غضبی، که مبدأ دفع مضارّ و اقدام بر اهوال و شوق تسلّط و ترفّع شود، واین دوقوّتِ آخر انسان را به‌مشارکتِ حیواناتِ دیگراست وقوّت اوّل به‌انفراد.

و هریك[۵] را از این قُوی مظهری‌است دراعضای او که‌به‌مثابت آلاتندآن را. امّا قوّت ناطقه را دماغ، که‌موضع فکر ورویّت آنست. و امّاقوّت غضبی را دل، که معدن حرارت‌غریزی ومنبع حیات‌آنست. و امّا قوّت شهوی را جگر، که آلت تغذیه و توزّع[۶] بدل مایتحلّل بر دیگر اعضاآنست. وگاه‌بود که عبارت از این سه قوّت، اعنی ناطقه وغضبی و شهوی، به سه نفس‌کنند، پس اوّل را نفس ملکی خوانند و دوم را نفس سَبُعی و سیّم را نفس بَهیمی. و امّا دیگر قُوی‌که شرح آن داده آمد، چون غاذیه و مُنمیه و غیرآن، تصرّف و تأثیرایشان در موضوعاتِ خویش به‌حسب طبیعت بود، و ارادت و رویّت را دران مدخلی نتواند بود، بلکه کمالات ایشان ازانچه در فطرت یافته باشند[۷] زاید نشود.

فصل چهارم

در بیان آنکه انسان اشرف موجودات این عالمست

اجسام طبیعی از آن روی که جسمند بایکدیگر متساویند در رتبت، و یکی را بر دیگری فضیلتی وشرفی[۱] نیست، چه یك حدّ معنوی همه‌را شامل است و یك صورت جنسی[۲] هیولای اولای جمله‌را مقوّم، واختلاف اوّل که در ایشان ظاهر می‌شود، تا ایشان رامتنوّع می کند به‌انواع عناصر و غیر آن، مقتضی تباینی که موجب شرف بعضی بود بربعضی نیست، بلکه هنوز در معرض تکافی در رتبت و تساوی در قوّتند. و چون میان عناصر امتزاج و اختلاط پدید می‌آید و بقدرقُرب مرکّب به‌اعتدالِ حقیقی، که آن وحدت معنویست، اثر مبادی و صور شریفه قبول می کنند ترتّب و تبایُن در ایشان ظاهر می‌شود. پس آنچه از جمادات مادّهٔ او قبول صُور را مُطاوع‌تر است از جهت اعتدال‌مزاج شریفتر است از دیگران، وآن شرف را مراتب بسیار و مدارج بیشمار است تا بحدّی رسد که مرکّب را قوّت قبول نفس نباتی حاصل آید. پس بدان نفس مشرّف شود، و در او چند خاصیّت بزرگ چون‌اغتذا و نُموّ وجذب ملایم ونَفْض غیر ملایم ظاهر شود، و این قوّتها نیز در او متفاوت افتد به‌حسب تفاوتِ استعداد. آنچه به افق جمادات نزدیك‌تر باشد مانند مرجان بُوَد که به‌معادن بهتر ماند. وازو گذشته‌مانند گیاههائی که بی‌بذر و زرعی، بمجرّد امتزاج عناصر و طلوع آفتاب و هبوب ریاح، بروید و در او قوّت بقای شخص زمانی دراز و تبقیهٔ نوع نبود. پس هم براین نسق فضیلت، برنسبتی محفوظ، می‌افزاید تا به‌گیاههای تخم‌دار و درختان میوه‌دار رسد، که در ایشان قوّت بقای

شخص و تبقیهٔ نوع به‌حدّ کمال باشد، و در بعضی که شریفتر باشد اشخاص ذکور که مبادی صُوَر موالید باشند از اشخاص اُناث که‌مبادی مواد باشند متمیّز شود، و همچنین تا به‌درخت خرما رسد که به‌چند خاصیّت ازخواصّ حیوانات‌مخصوص‌است، و آن آنست که‌در بِنیَت او جُزوی مُعیّن شده است که حرارت غریزی در او بیشتر باشد، به مثابت دلْ دیگر حیوانات را، تا اغصان و فروع از او روید، چنانکه شرائین ازدل، ودرلقاح وگُشن‌دادن و بارگرفتن و مشابهت بوی‌آنچه بدان بارگیرد به‌بوی نطفهٔ حیوانات مانند دیگر جانورانست، وآنکه چون سرش ببُرّند یاآفتی به‌دلش رسد یا در آب غرقه شود خشك‌شود هم شبیه است به بعضی از ایشان. و بعضی اصحاب فلاحت خاصیّتی دیگر یاد کرده‌اند درخت خرما را از همه عجب‌تر، و آن آنست که درختی می‌باشد که میل می کند به‌درختی تا بار نمی‌گیرد از گُشن هیچ درختی[۳] دیگر جز از گُشنِ آن درخت، و این خاصیت نزدیکست به خاصیّت الفت‌وعشق که‌در دیگرحیواناتست. برجمله امثال این‌خواصّ بسیار است دراین درخت، و اورا یك‌چیز بیش نمانده است تابه‌حیوان رسد وآن انقلاع است از زمین[۴] و حرکت در طلب غذا. و آنچه در اخبارنبوی علیه‌السّلام‌آمده است از آنجاست، که‌درخت[۵] خرمارا عمّهٔ نوع انسان خوانده است، آنجا که گفته است أکْرِموا عَمّتَکُم اَلنَّخلَةَ فأنّها خُلِقَتْ مِن بقیّةِ طینِ آدم[۶] همانا که اشارت بدین‌معانی باشد.

واین‌مقام غایت کمال نباتیّات‌است‌ومبدأ اتّصال‌به‌افق‌حیوانات[۷]؛ و چون از این مرتبه بگذرد مراتب حیوان بود که مبدأآن به‌افق نبات پیوسته بود، مانند حیواناتی که چون‌گیاه تولّدکنند و از تزاوج وتوالد و حفظ نوع عاجز باشند، چون کرمانِ خاك و بعضی ازحشرات و

جانورانی که در فصلی از فصول سال پدید آیند و در فصلی دیگر مخالف آن فصل نیست شوند، و شرف ایشان بر نباتیّات به‌قدر تست بر حرکت ارادی و احساس، تا طلب ملایم و جذب غذا کنند؛ و چون از این مقام بگذرد به‌حیواناتی رسد که قوّت غضبی در ایشان ظاهر شود تا از مُنافی احتراز نمایند[۸]، و آن قوّت نیز درایشان متفاوت بود، و آلتِ هریکی به‌حسب مقدار قوّت ساخته و مُعدّ بود، آنچه به‌درجهٔ کمال رسد در آن باب به‌سلاحهای تمام، که بعضی به‌منزلت نیزه‌ها باشد چون شاخ و سُرُو، و بعضی به‌مثابت کاردها و خنجرها چون دندان و مِخلب، و بعضی به‌محلّ تَبَر و دَبّوس چون سمّ و آنچه بدان ماند، و بعضی به‌جای زوبین و تیر چون آلات رَمْی که در بهری مرغان وغیر آن بود، ممتاز باشند. و آنچه آن قوّت درو ناقص باشد به‌دیگر اسباب دفع چون گریختن و حیلت کردن مخصوص باشند مانند آهو و روباه. واگر تأمّل افتد در اصناف جانوران ومرغان مشاهده کرده آید که هرشخصی را آنچه بدان احتیاج بود، از آلات و اسباب فراغت، مقدّر[۹] و مهیّاست، چه به‌قوّت و شوکت و ترتیب آلات چنانکه یاد کرده آمد، و چه به‌الهام رعایت مصالح که مُستدعیِ کمال شخص یا نوع شود، مانند شرایط ازدواج و طلب نسل و حفظ فرزند و تربیت او، و ساختن آشیان به حسب حاجت، و ذخیرهٔ غذا و ایثار آن بر ابنای جنس، و موافقت و مخالفت با ایشان، و احتیاط و کیاست و تحرّی و فراست در هربابی، به حدّی که خردمند دران متحیّر شود و به‌حکمت و قدرتِ صانع خویش اعتراف کند، سُبحانَ الّذی أعْطی کُلَّ شیءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی[۱۰] و اختلاف اصناف حیوانات از تفاوت مدارج نباتیّات زیادت است، از جهت قُرب آن به‌بسایط و بُعد این ازان. و شریفترینِ انواع آن‌است

که کیاست و ادراك او به‌حدّی رسد که قبول تأدیب وتعلیم کندتا کمالی که دراو مفطور نبود اورا حاصل شود، مانند اسپ مُؤدَّب وبازمُعلَّم. وچندانکه[۱۱] این‌قوّت در او زیادت بود مزیّت اورا رجحان بیشتر بود، تا بجائی رسد که مشاهدهٔ افعال° ایشان راکافی بود در تعلیم، چنانکه آنچه ببینند به‌محاکات° نظیرِ آن به‌تقدیم رسانند بی‌ریاضتی و تعبی که بدیشان رسد؛ و این نهایت مراتب حیوانات بود و مرتبهٔ اوّل‌ازمراتب انسان بدین‌مرتبه متّصل‌باشد، وآن مردمانی باشند که براطراف‌عمارتِ عالم ساکن‌اند مانند سودان مغرب و غیر ایشان، چه حرکات و افعال امثال این‌صنف مناسبِ افعال حیوانات بود.

وتا این مقام غایت هرترتیب و تفاوت[۱۲] که افتد مقتضای طبیعت بود، و بعد از این مراتب°کمال و نقصان مقدّر برارادت و رویّت‌بود پس هرمردم که این قُوی' در او تمام افتد و به‌استعمال آلات واستنباط مقدّمات آن را از نقصانی به کمالی[۱۳] بهتر تواند رسانید فضیلت و شرف او زیادت بود برآنکه این معانی در او کمتر باشد، و اوایل این درجات کسانی را بُوَد که به‌وسیلت عقل و قوّت حدس استخراج صناعات شریف و ترتیب حرفتهای دقیق وآلات لطیف می کنند، و بعد ازان جماعتی که به‌عقول و افکار و تأمّل‌بسیار در علوم و معارف و اقتنای فضایل خوض می‌نمایند، و از ایشان گذشته کسانی که به‌وحی و الهام معرفت حقایق و احکام از مقرّبان حضرت الهیّت بی توسّط اجسام تلقّی می کنند و در تکمیل خلق و تنظیم امورمعاش ومعاد سبب راحت و سعادت اهل اقالیم وادوار می‌شوند. و این‌نهایت مدارج نوع انسانی بُوَد. وتفاوت در این نوع بیشتر از تفاوت بود در نوعهای حیوانات، هم بدان‌نسبت که در حیوانات و نباتیّات گفته آمد. وچون

بدین‌منزلت رسد ابتدای اتّصال بُوَد به‌عالم اشرف، ووصول به‌مراتب ملائکهٔ مقدّس، و عقول و نفوس مجرّد. تابه‌نهایت آن که[۱۴] مقام‌وحدت بود، و آنجا دایرهٔ وجود با هم رسد، مانند خطّی مستدیر که از نقطه‌ای آغاز کرده باشندتا بدان‌نقطه باز رسد. پس وسایط‌منتفی شود و ترتّب و تضادّ برخیزد و مبدأ و معاد یکی شود، و جز حقیقت حقایق و نهایت مطالب که آن‌حقّ مطلق‌بودنماند، وَ یَبْقَی وَجْهُ رَبِّکَ ذوالْجلالِ والْإکرام.

پس از این شرحْ شرفِ رتبتِ انسان و فضیلت او بر دیگر موجوداتِ عالم و خصوصیتّی که او را ارزانی فرموده‌اند معلوم شود، بل شرفِ رتبتِ کسانی که مطلع نور الهیّت و مظهر فیض وحدت ضمایر ایشان است و غایت همهٔ غایات و نهایات همهٔ نهایات[۱۵] وجود ایشان، از انبیا و اولیا علیهم‌السّلام که خلاصهٔ موجودات و زبدهٔ کاینات اند. لَولاکَ لَما خَلَقتُ الْأفلاکَ مصداق این‌معنی است بل‌این معانیِ مقرر مقصود از آن اشارت.

و غرض از شرح این مراتب آنست که تا بدانند که انسان در فطرت مرتبهٔ وُسطیٰ یافته است و میان مراتب کاینات افتاده و اورا راه است، به‌ارادت، به‌مرتبهٔ اعلی و یا، به‌طبیعت، به‌مرتبهٔ‌ادنیٰ. از بهر آنکه، همچنانکه در ظاهر، آنچه در دیگر حیوانات بدان احتیاج افتاد، مانند غذا که بدل متحلّل بایستد[۱۶]، و موی وپشم که مضرّت سرما و گرما باز دارد، و آلات دفع که بدان از مُنافی و مُعاند احتراز[۱۷] توان کرد، طبیعت بر وفق مصلحت ساخته است و ایشان را مُزاحُ‌العلّه گردانیده؛ و آنچه انسان را[۱۸] بدان حاجت بود از این اسباب حواله با تدبیر و رویّت و تصرّف و ارادت او کرده، تا چنانکه بهتر داند می‌سازد، نه غذای او بی‌ترتیب زرع وحصاد وطَحْن و عَجْن و خَبْزو ترکیب

بدست آید، و نه لباسش بی تصرّف غَزْل و نَسْج و خیاطت و دباغت میسّر شود، و نه سلاحش بی صناعت و تهذیب و تقدیر صورت بندد، همچنان[۱۹] در باطن، کمال هر نوع از انواع مرکّبات نباتی و حیوانی در فطرت او تقدیم یافته است و با غریزت او مرکوز شده، و کمال انسانی و شرف فضیلت او حواله[۲۰] با فکر و رویّت و عقل و ارادت او آمده، و کلید سعادت و شقاوت و تمامی و نقصان به‌دست کفایت او باز داده. اگر بروفق مصلحت از روی ارادت بر قاعدهٔ مستقیم حرکت کند، و به‌تدریج سوی علوم و معارف و آداب و فضایل گراید، و شوقی که در طبیعت او به نیل کمال مرکوز است او را بر طریقی راست و قصدی محمود از مرتبه به‌مرتبه می‌آرد و از افق به‌افق می‌رساند، تا نور الهی برو تابد[۲۱] و مجاورت ملأ اعلی بیابد از مقرّبان حضرت صمدی شود؛ و اگر در مرتبهٔ اصلی سکون و اقامت اختیار کند طبیعتْ خود او را به طریق انتکاس و انعکاس روی به‌سمت اسفل گرداند، و شوقی فاسد و میلی تباه مانند شهوتهای ردّیه[۲۲] که در طبایع بیماران باشد با آن اضافت شود، تا روز بروز و لحظه به‌لحظه ناقص‌تر می‌شود، و انحطاط و نقصان غلبه می‌یابد، تا مانند سنگی که از بالا به‌نشیب گردانند به کمتر مدتی به درجهٔ ادنیٰ و رتبت اخسّ رسد، و آن مقام هلاکت و بوار او بود چنانکه گفته‌اند:

هِیَ ٱلنَّفسُ إِن تُهْمَلْ تُلازِمْ خَساسَةً[۲۳] وإن تُبْتَعَثْ نحوَ ٱلفضائلِ تَلْهَجِ[۲۴]

و ازجهت آنکه مردم در بدو فطرت مستعدّ این دو حالت بود، احتیاج افتاد به معلّمان و داعیان و مؤدبان و هادیان[۲۵]، تا بعضی به‌لطف و گروهی به‌عنف، او را از توجّه به جانب شَقاوت و خُسران، که دران به‌زیادتِ جهدی و حرکتی حاجت ندارد، بلکه خود سکون و عدم

حرکت درآن‌معنی کافیست، مانع می‌شوند، و روی او به‌جانب سعادت ابدی، که جهد وعنایت[۲۶] مصروف بدان می‌باید داشت، و جز به حرکت ضمیر در طریق حقیقت و اکتساب فضیلت بدان مقصد نتوان رسید، می‌گردانند تا به‌وسیلتِ تسدید و تقویم و تأدیب و تعلیم ایشان به مرتبهٔ اعلی از مراتب‌وجود می‌رسند. وفَّقَنا اللّٰهُ لِما یُحِبُّ وَ یَرْضیٰ و جَنَّبَنا عَنِ اتِّباعِ الْهَوَیٰ اِنَّهُ الْهادیٰ الْمُیَسِّر[۲۷].

فصل پنجم

دربیان آنکه نفس انسانی را کمالی و نقصانی هست

هر موجودی‌را از موجودات، نفیس یا خسیس، لطیف یا کثیف، خاصیّتی است که هیچ موجود دیگر با او دران شرکت‌ندارد، وتعیّن و تحقّق ماهیّت او مستلزم آن خاصیّت است، و تواند بود که او را افعال دیگر بود که غیر او چیزهای دیگر با او دران شریك باشند. مثالش: شمشیر را خاصیّتی است در مَضا و روانی در بریدن، واسپ را خاصیّتی است در مطاوعت[۱] سوار و سبکی در دویدن، که‌هیچ چیز دیگر را دران با ایشان مشارکت صورت نبندد، هرچند شمشیر با تیشه در تراشیدن، و اسپ با خر دربار کشیدن‌مشارکست، وکمال هرچیزی در تمامیِ صدور خاصیّت اوست از او، ونقصان اودرقصور آن صدور یا عدمش، چنانکه شمشیر چندانکه کاملتر در مَضا و روانیِ بریدن[۲]، تا بی‌زیادت کلفتی و جهدی که صاحبش را بکار آید[۳] فعل او به‌اتمام رسد، درباب خویش کاملتر بود، و اسپ چندانکه دونده‌تر و در فرمان برداریِ سوار و طاعت لگام و قبول ادب بمبالغت‌تر به کمال خویش نزدیکتر بود؛ وهمچنین در جانب نقصان، اگر شمشیر به‌دشواری بُرَد

یا خود نبُرد، او را به‌جای آهنی‌دیگر بکار دارند، و دران انحطاط رتبت او بود، و اگر اسپ نیك ندود یا فرمان نبرد، او را پالانی کنند و با خران مساهمت دهند و آن را بر بی‌هنری و خساست او حمل کنند.

همچنین آدمی را خاصیّتی است که بدان ممتاز است از دیگر موجودات، و افعال و قوّتهای دیگر است که در بعضی دیگر حیوانات با او شریك‌اند، و در بعضی اصناف نبات و در بعضی معادن و دیگر اجسام، چنانکه شمّه‌ای از شرح آن گفته آمد. امّا آن خاصیّت که دران غیر را با او مداخلت نیست معنی نطق است، که او را به‌سبب آن ناطق گویند، و آن نه نطق بالفعل است، چه اخرس را آن معنی هست، و نطق بالفعل نه؛ بلکه آن معنی قوّت ادراك معقولات[۴]، و تمکّن از تمییز و رویّت آنکه بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود بازشناسد و برحسب ارادت دران تصرّف کند، و به‌سبب این قوّت است که افعال او منقسم می‌شود به خیر و شرّ و حسَن و قبیح، و اورا وصف می کنند به‌سعادت و شقاوت به‌خلاف دیگر حیوانات و نباتیّات. پس هر که این قوّت را چنانکه باید بکار دارد و به‌ارادت و سعی به‌فضیلتی که او را متوجّه بدان آفریده‌اند برسد خیّر و سعید بود، و اگر اهمال مراعات آن خاصیّت کند، به‌سعی در طرف ضدّ، یا به کسل و اعراض، شرّیر و شقی باشد.

امّا آنچه با حیوانات و دیگر مرکّبات بشرکت دارد، اگر برو غالب شود و همّت را بران[۵] متوجّه کند، از مرتبهٔ خویش منحطّ شود و با مراتب بهایم یا فروتر ازان آید، و آن‌چنان بود مثلاً که رغبت بر تحصیل لذّات و شهوات بدنی که حواسّ و قوای جسمانی مایل و مشتاق آن باشند[۶]، چون مآکل و مشارب و مناکح که نتیجهٔ غلبهٔ قوّت

شهوی بُوَد، یا بر ادراك قهر و غلبه و انتقام که ثمرهٔ استیلای قوّت غضبی باشد، مقصور دارد؛ چه اگر فکر کند داند که قِصَر همّت بر این معانی عین رذیلت و محض نقصان است، و دیگر حیوانات[۷] در این[۸] ابواب ازو کاملترند و بر مراد خویش قادرتر[۹]، چنانکه مشاهده می‌افتد از حرص سگ بر خوردن، و شعف خوك به شهوت‌راندن، و صولت شیر در قهر و شکستن[۱۰]، و امثال ایشان از دیگر اصناف سباع و بهایم و مرغان و حیوانات ِ آب و غیر آن. و چگونه عقل راضی شود به‌سعی در طریقی که اگر غایت جهد دران بذل کند در سگی نرسد؟ و صاحب همّت از کجا جایز شمرد طلب چیزی که اگر مدّت عمر دران صرف کند با خوکی مقابلی نتواند کرد؟ و همچنین در باب قوّت غضبی، اگر خویشتن‌را باکمتر سبعی نسبت دهد[۱۱] در آن‌باب آن‌سبع بر و سبقت گیرد، و فضیلت مردم از قوّت بفعل آنگاه آید که نفس را از چنین رذایل ِ فاحش و نقایص ِ تباه پاك کند، از بهر آنکه طبیب تا ازالت ِ علّت نکند امید صحّت نتواند داشت، و صبّاغ جامه را تا از وَسَخ و دُسومت خالی نیابد[۱۲] قابل رنگی که او را باید، نشمرد[۱۳]. ولیکن چون میل نفس انسانی از آنچه موجب نقص و فساد اوست صرف کنند[۱۴] بضرورت قوّت ذاتی او در حرکت آید، و به‌افعال خاصّ خویش، که آن طلب علوم حقیقی و معارف کلّی بود، مشغول شود، و همّت بر اکتساب سعادات و اقتنای خیرات مقصور کند، و به‌حسب طلب و ممارست مُشاکلات و مجانبت ِ اضداد و عوایق آن، قوّت در تزاید بود، مانند آتش که تا محل از نَداوت خالی نیابد مشتعل نشود، و چون اشتعال گرفت هر لحظه استیلای او بیشتر باشد، و قوّت احراق در وُ زیادت، تا مقتضای طبع خویش به‌اتمام رساند.

وهمچنانکه نقصان‌را مراتب است، بعضی به‌سبب صرف ناکردنِ تمامیِ قوّتِ رویّت درطلب مقصود، و بعضی به‌سبب ضعفِ رویّت از ملابستِ موانع، و بعضی به‌سبب توجّه به‌طرف نقیض از جهتِ تمکّن قوّت شهوت وغضب و تشبّه به‌بهایم و سباع، و مغرور شدن‌به شواغلِ محسوسات‌از وصول‌به کراماتی که‌اورا درمعرض آن آفریده‌اند، تا به‌هلاکت ابدی و شقاوت سرمدی رسیدن؛ همچنین کمال را مراتب است زیادت از مراتب نقصان، که عبارت ازان‌گاه به‌سلامت وسعادت‌و گاه به‌نعمت و رحمت، وگاه به‌ملك باقی و سرور حقیقی و قُرّتِ عین کنند چنانکه فرموده‌است عزّ آسمه: فلاتَعْلَمُ نفسٌ ما أخْفِيَ لَهُم مِنْ قُرَّةِ أعْيُنٍ و آن را در بعضی مقامات‌تشبیه[15] به‌حور وقصور وغلمان و وِلدان کنند، و دربعضی صُوَر کنایت به‌لذّتی که لاعینٌ رأتْ ولاأذُنٌ سَمِعَتْ ولا خَطَرَ عَلى قَلبِ بَشَرٍ، هم براین منوال تا رسیدن به جوار ربّ العالمین و یافتن شرف مشاهدهٔ جلال‌اودرنعیم مقیم. پس هر که به‌خدیعت‌طبیعت از چنین مواهب شریف جاودانه اعراض کند و درطلب چنان خساسات بی‌ثبات‌که بحقیقت کَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْآنُ مآءً باشد، سعی‌نماید سزاوار مَقْت و غضب معبودخویش شود و استحقاقِ اراحت بلاد و عباد از او و ازاحت سَفَه و فساد او ازان در عاجل، و استیجاب خسارت و عقوبت و ویل و هلاکت درآجل، کسب کند. أعاذنااللّه مِن ذلكَ بِفضلِهِ ورحمته. اینست بیان‌کمال و نقصان نفس به‌حسب این موضع، وباللّه التّوفیق.

فصل ششم

در بیان آنکه کمال نفس در چیست وکسر کسانی‌که مخالفت حق کرده‌اند در این باب.

چون از فصل گذشته معلوم شد که نفس انسانی را کمالی و نقصانی است، و ذکر آن کمال بر طریق اجمال تقدیم یافت، واجب نمود در معرفت تفصیل آن کمال شرحی دادن، تا چون بر حقیقت آن واقف شوند در طلب آن غایت بذلِ جَهْد[1] دریغ ندارند، پس گوئیم:

هر موجود که مرکّب بود کمال او غیر کمال اجزا و بسایطِ او بود، چنانکه کمال سکنگبین غیر کمال سرکه و انگبین بود، و کمال خانه غر کمال چوب و سنگ، و چون آدمی مرکّب است کمال او نیز غیر کمال بسایط و اجزای او بود بلکه او را کمالی بود که هیچ موجود دران با او مشارك نباشد، و اکمل مردمان کسی بود که قادرترین ایشان باشد بر اظهار آن خاصیّت و ملازم‌ترین ایشان آن را، بی‌تهاونی و تلوّنی که راه‌یابد. وچون حال فضیلت و کمال معلوم شود حال رذیلت و نقصان که مقابل آن بُوَد هم معلوم باشد.

امّا کمال انسان دو نوع است از جهت آنکه نفس ناطقهٔ او را دو قوّت است، یکی قوّت علمی و دیگر قوّت عملی. کمال قوّت علمی آنست که شوق او به‌سوی ادراك معارف و نیل علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق احاطت به‌مراتب موجودات واطّلاع بر حقایق آن به حسب استطاعت حاصل کند، وبعد از ان به‌معرفت مطلوب حقیقی وغرض کلّی، که انتهای جملگی موجودات با او بود، مشرّف شود تا به‌عالم توحید بل مقام اتّحاد برسد، و دل او ساکن و مطمئن گردد[2]، و غبار

حیرت و زنگ شك ازچهرهٔ ضمیر و آینهٔ خاطر اوسترده شود وحکمت نظری بأسرها مشتمل است برتفصیل این نوع کمال.

و امّا کمال قوّت عملی آنست که قُوی' وافعال خاص ّخویش را مرتّب و منظوم‌گرداند چنانکه با یکدیگر موافق و مطابق شوند و بریکدیگر تغلّب ننمایند، پس به‌تسالم ایشان اخلاق او مرضی گردد، بعد ازان به‌درجهٔ اکمالِ غیر، وآن تدبیر امور منازل و مُدُن باشد، برسد تا احوالی که به‌اعتبارِ مشارکت افتد منظوم‌گرداند، وهمگنان به سعادتی که دران مساهم باشند برسند. و این نوع کمال است مطلوب‌در حکمت عملی، و این کتاب مشتمل براشارتی بدان خواهد بود.

پس کمال اوّل که تعلّق به‌نظر دارد به‌منزلت صورت است، و کمال دوّم به‌مثابت مادّه، و چنانکه صورت را بی‌مادّه و مادّه را بی‌صورت ثبات وثبوت نتواند بود، همچنین علم بی‌عمل ضایع بود و عمل بی‌علم محال. پس علم مبدأ است، و عملِ تمام وکمالی که از هردو مرکّب باشد آنست که آن را غرض از وجود انسان خواندیم، چه‌کمال و غرض در معنی به‌یکدیگر نزدیك است، و فرق میان هردو به‌اضافت ثابت شود؛ غرض آن بُوَد که هنوز در حدّ قوّت بود، و چون به‌حدّ فعل رسد کمال شود، چنانکه خانه تا مادام که وجود اودر تصوّرِ بنّا باشد غرض او بود، و چون در وجود خارجی حاصل آید به‌درجهٔ کمال رسد. پس چون انسان بدین درجه برسد که بر مراتب کاینات بروجه کلّی واقف شود جزویّاتِ نامتناهی که درتحت کلیّات مندرج باشد بر وجهی از وجوه در او حاصل آمده باشد، و چون عمل مقارن آن شود تا آثار و افعالِ او به‌حسب قُوی' و ملکات پسندیده حاصل آید، به‌انفرادِ خویش عالمی شود برمثال این عالم کبیر، و

استحقاق آن که او را عالم صغیر خوانند بیابد؛ پس خلیفهٔ خدای تعالی شود در میان خلقِ او، و از اولیای خالص او گردد؛ پس انسانی تامّ مطلق باشد، و تامّ مطلق آن بود که او را بقا و دوام بود؛ پس به سعادت ابدی و نعیم مقیم مستعد گردد و قبول فیض خداوندِ خویش را مستعد شود؛ و بعد ازان میان او و معبود او حجابی حایل نیاید، بلکه شرف قربت حضرت بیابد، و این رتبهٔ اعلی و سعادت اقصی باشد که نوع مردم را ممکن است، و اگر ممکن نبودی که بعضی از اشخاص این نوع بدین مقام رسند سبیل این نوع در فنا و استحالت چون سبیل دیگر حیوانات و نباتیّات بودی[۳]، و او را برایشان هیچ شرف و مزیّت صورت نبستی.

جماعتی که عقول ایشان از تصوّر این معنی قاصر بود حکم کردند به بطلان مردم بعد از تلاشی بِنیَت و تفرّق اجزا، و از معاد او غافل ماندند پس همگیِ همّت بر اکتساب لذّات و توصّل به شهوات مقصور کردند، و گمان بردند که وجود نفس ناطقه از جهت ترتیب افعالی[۴] و تهذیب اموریست که مؤدّی بود به لذّات دنیاوی. مثلاً گفتند فایده و غرض از ذکر و فکر که دو قوّتست[۵] از قوای نفس آنست تا تذکّر لذّتی کند که از مَطعَمی یا مشربی یا منکحی یافته باشد، و به تفکّر[۶] در طریق تحصیل آن به مطلوب برسد. پس نفس نفیس را خادمی و مزدوری شمردند در خدمت شهوت خسیس، و ذات شریف را که شریك ملأ اعلی است در رتبت، بر[۷] بندگی اخسّ موالی، و آن نفس بهیمی است که قسیم دیگر حیواناتست در منزلت، فرو آوردند، و این رای بیشتر جهّال و فرومایگان خلق است.

و بدین رای نزدیك است آنچه جمعی از معاد تصوّر کرده‌اند، که

هم از جنس لذّات و شهوات این جهانی باشد، تا از بهشت عدن و قربت حضرت الهی فرط قدرت بر تحصیل مطاعم لذیذ و تمکین از مناکح شهیّ و وصول به‌مشارب مرغوب طلبند، و در عبادات ودعوات از معبود خویش همین‌خواهند، و ترك دنیا و زهد در رغایب آن برسبیل مُتاجره و مرابحه کنند، اندكِ عاجل برای بسیار آجل ترك گیرند، و حقیر فانی در طلب خطیر باقی بذل کنند؛ وبحقیقت این‌جماعت حریص ترینِ خلق باشند برلذّات و شهوات نه زاهدترین و قانع‌ترین ایشان و باز این همه اگر درحضور ایشان از عالم ملکوت و ملأ اعلی ذکری رود، و بشنوند که فریشتگان که‌مقرّبان حضرت قدسند از این قاذورات و خسایسِ شهواتْ مقدّس و مبرّااند حکم کنند بر علوّ مرتبتِ ایشان، بل خود دانند که باری، سبحانه، که خالق خلایق و مُبدِع کلّ است منزّه و متعالی است ازاین درجه و لذّت، و تمتّع به‌امثال این معانی برُو روا نه، وایشان در این‌باب مشارك سگ وخوك بلْ خنافس و دیدان‌اند، و در عقل و تمییز مشارك فریشتگان؛ والحقّ جمع این عقیدت با رای‌اوّل دریك ضمیر ازعجایب عالمست. واگرفکر کردندی اندك‌مایه، ایشان را روشن شدی که تا به‌اوّل به‌ألم جوع مبتلا نشوند از لقمهٔ ملایم طبع لذّت نیابند، و تا به‌مشقّت عطش گرفتار نیایند از شربت‌آب سردْ راحت نیابند، و تا اسیر امتلای اوعیهٔ منی نشوند از دغدغهٔ مجرای استفراغ‌آن آسایشی بدیشان نرسد، و تا رنج سرما و گرما تحمّل نکنند از زینت لباس تمتّعی نبینند. پس چون از اصناف این نوع مداوات وعلاج که سبب شفا باشد ازآلام و موجب سلامت از نکایت‌آن، آسایش یابند، و بدان از مقاسات شدایدآن برهند، طعم آن لذّت و راحت در مذاقِ تصوّر ایشان تمکّن یابد، گمان‌برند که‌آن

لذّات کمال و سعادتی است، و ازاین مایه غافل‌اند که اگر به‌لذّت مطعوم مشتاق باشند اوّل به‌اَلَم جوع مشتاق شده‌باشند، و اگر راحت مشروب را طلب کنند از پیش رنج عطش طلب کرده باشند؛ و هم براین منوال.

و جالینوس گوید در حقّ این جماعت: این خبیثان که به‌تباه‌ترین سیرتی موسومند چون کسی یابند که با ایشان در این مذهب[۸] مُساهم بود به‌نصرت او و به‌دعوت با او برخیزند تا مردمان را در غلط افگنند و فرانمایند که مابدین‌طریقت[۹] متفرّد نیستیم، پندارند که چون بعضی از اهل فضل و عقل را با خویشتن دران شرکت دهند عذر ایشان ظاهر شود، و تلبیس ایشان برقومی دیگر روائی‌یابد، و این جماعتْ اَحداث و نوآموزان را تباه‌کنند و در خواطر ایشان افگنند که فضائلِ ملکی[۱۰] حقیقتی ندارد، یا اگر دارد ممکن‌الحصول نیست؛ و مردمان همه بطبع مایل شهوات‌اند، و این سخن را از هوای نفس خریدار، بدین‌سبب اتباع این جماعت بسیار شوند[۱۱].

و اگر کسی بعضی را از ایشان تنبیه کند که این لذّات به‌حسب ضروراتِ بدنست[۱۲]، از جهت آنکه بدن از طبایع متضادّ چون حارّ و بارد و رطب و یابس مرکّب است، و غلبهٔ یکی‌ازاین‌اضداد بردیگران موجب انحلال ترکیب باشد، و معالجت به‌اکل و شرب از جهت دفع آن‌حالت‌است که اقتضای انحلال‌بدن می کند[۱۳] تاباشد که بدن چندانکه ممکن بُوَد باقی ماند، وعلاج مرضْ سعادتی تامّ نتواندبود، وراحت از الم غایتی مطلوب و خیری محض نشود، چه سعیدِ تامّ آن بود که‌او را خود هیچ‌رنج نبُوَد تا به‌مداوات آن مشغول و محتاج نباید بود، و فریشتگان که مقرّبان حضرت اِلهی‌اند از امثال این امراض فارغ و

خالی‌اند، و حضرت عزّت از اتّصاف به‌چنین اوصاف منزّه ومتعالی؛ در معارضه‌گویند: مردم هست که از فریشته فاضل‌تر و کامل‌تر است، و خدای عزّوعلا را با خلق نسبتی‌نتوان داد. پس درسخن شَغب وجَدل آرند، ورای آن کس‌راکه با ایشان این‌مباحثه کند به‌سَفَه منسوب‌دارند، و خواهند که شُبَهاتِ بی‌اصل خویش را در ضمیر او وقعی افگنند، و از همه عجب‌تر آنکه با وجود چنین‌مذهب و رای اگراز کسی بازشنوند که ترک طریقت ایشان ــ یعنی ایثار شهوات ــ گرفته است، و استهانت می‌نماید به‌تمتّع از لذّات، و قناعت وکم‌خوردن و بی‌التفاتی به‌دیگر مشتهیات شعار خود ساخته، و بر کمتر لقمه‌ای و نامرغوب‌تر خرقه‌ای اقتصار نموده، از او تعجّب بسیار کنند، و اورا مستحق کرامات‌بزرگ شمرند، بل‌گویند او ولیّ خدای و صفیّ اوست و در میان خلق ازو فریشته سیرت‌تر و بزرگوارتر شخصی نیست، و چون او را بینند از تواضع و خضوع دقیقه‌ای مهمل نگذارند، و خویشتن‌را به‌اضافت بااو از جملهٔ اشقیا شمرند. وسبب این‌حالت هرچند مخالف عقایدایشانست آن بود که با سفاهت رای و رذالت عادت هنوز درایشان اثری ضعیف از قوّتِ نفس شریف مانده است تا بدان برفضیلت اهل فضل وقوف می‌یابند، پس به‌اکرام و تعظیم ایشان مُضطرّ می‌شوند وتناقض مذهب خویش از آنجاکه نمی‌دانند ارتکاب می کنند.

و روشن‌تر تنبیهی برسُخف رای و ضعف مقالت این جماعت آنست که: اگرچه[14] نفس‌بهیمی چون‌برنفس‌عاقله مستولی‌شودصاحبش برشهوات[15] ذمیمه اقدام نماید امّا بقدر اندك انتعاشی که در قوّت‌عقل باقی بود از اظهار آن معاملات شرم دارد، و فعل خویش را به‌دیوار خانه‌ها و حجاب ظلمات که مانع‌ابصار شود مستورگرداند. واگر کسی

آن حالت ازو مشاهده کند از خجالت و حیا حالتی به او درآید که مرگ به‌آرزو طلبد، مگر کسی که خساست طبع به‌غایتی براو طاری شده باشدکه انسانیّت به‌تمامی ازو زایل شده بُوَد، و وقاحت، که از لوازم تراضی بود به‌نقصان، او را ملکه شده. و اصلاحِ نفوسِ چنین کس خود امیدوار نبود، وعلاج را در مرض مزمن و علّت متمکّنِ او تأثیری صورت نبندد.

امّا قوم اوّل که هنوز اثرحیا در ایشان باقیست و اعادهٔ صحّت ایشان مرْجُوّ، باید که اندیشه کنند که حیا دلیل قبح بود، از بهرآنکه همهٔ طبایع تظاهر به فعل جمیل دوست دارند، و سبب مباشرت آنچه متضمّن قبحی بود و ازان شرم باید داشت لامحاله نقصانی تواند بود که لازمِ طبیعتِ بشر است، و ازالت آن بقدر وُسْع طاقت واجب، پس اَفحشْ اقبح بود، و اقبح به‌سَتر و دفن محتاج‌تر، و هیچ سَتْر و دفن ورای قلع اثرآن از طبع‌نتواند بود.

واگر کسی خواهدکه امتحان کند تا برضعف عقیدتِ آن‌جماعت وقوف یابد بر ایشان[۱۶] سؤال کندکه اگراین افعال افعال خیر است چرا کتمان و استنکار آن از فضیلت و مروّت می‌شمارید[۱۷]، و اظهار آن و اعتراف بدان بر خساست و وقاحت حمل می‌کنید[۱۸]، ظهور انقطاع و تبلّد ایشان در جوابْ او را کفایت بود در معرفت رداءَتِ سیرت و خبث سریرت.

پس عاقل بایدکه همّت بر ازالت این عیوب ونقصانات که‌بدان مبتلاست مقصور دارد، از غذا برقدرِ حفظ اعتدال مزاج و قوام حیات قناعت نماید و در تناول آن تمتّع به‌لذّت نطلبد بل صحّت طلبد، که خود لذّت تابع افتد و بالعرض حاصل‌آید، و اگر از آن حدّ

اندك تجاوزی نماید، از جهت حفظ مروّت و رعایت قدر و مرتبتِ خویش در میان مردم و احتراز از بخل و دناءت، به‌شرط آنکه مؤدّی نبود به‌رنجی و علّتی، شاید؛ امّا باید که به‌شایبهٔ غرضی دیگر ملوّث نشود. و از لباس به‌آن مقدار که دفع مضرّت سرما و گرما کند وعورت پوشیده دارد[۱۹] راضی شود، و اگر اندك تجاوزی کند به‌قدر آنچه از حقارت و لوم‌ایمن شود با اقران[۲۰] و اکفای‌خویش، به‌شرط آنکه‌مؤدّی نبود به‌مباهات و مفاخرت، شاید؛ امّا باید که بر زیادت ازقانونِ اعتدال اقدام ننماید. و از مباشرت برقدر[۲۱] آنچه مقتضی حفظ نوع و طلب نسل بود اقتصار کند، و اگر اندك‌مایه ازان درگذرد باید که از طریقت سنّت وقاعدهٔ حکمت بیرون نشود، و به‌حرمت مردمان وآنچه از حبالهٔ او خارج باشد دست‌درازی نکند. و در مسکن و دیگرچیزهائی که‌بدان احتیاج‌بود هم‌براین‌سیاقت‌مجاوزتِ حدنکند. بعد ازان درطلب سعادت و فضیلتی که انسانیّت او بدان درست شود و نفس عاقله را به کمال مطلوب برساند سعی نماید، و نقصانات او بقدر امکان زایل کند، چه آنست فضیلتی که حیا مقتضی کتمان‌آن نبود و به‌استار و دیوارِ خانه‌ها وظلمت شب احتیاج نیفتد ازجهت دفن آن.

و برجمله در مردم سه‌قوّت مرکّب است چنانکه گفتیم اَدْوَنْ نفس بهیمی و اوسط نفس سبعی و اشرف نفس ملَکی، و مشارك‌بهایم به‌ادون است و مباین ایشان به‌اشرف، ومشارك ملائکه به‌اشرف است و مباین به‌ادون. و عنان اختیار و زمام ایثار به‌دست او، اگر می‌خواهد به منزلگاه بهائم فروآید تا هم از ایشان یکی بود ، و اگر می‌خواهد در محل[۲۲] سباع ساکن شود تا هم از ایشان یکی بود ، و اگر می‌خواهد به‌مقام ملائکه شود و یکی از ایشان بود. و عبارت از این سه نفس در

قرآن مجید به‌نفس امّاره و نفس لوّامه و نفس مطمئنّه آمده است. نفس امّاره به ارتکاب شهوات فرماید و بران اصرار نماید، و نفس لوّامه بعد از مُلابستِ آنچه مقتضای نقصان بود به‌ندامت و ملامتْ آن اقدام را در چشم بصیرت قبیح گرداند، و نفس مطمئنّه جز به‌فعل جمیل و اثرِ مَرْضیّ راضی نشود.

و حکما گفته‌اند از این سه‌نفس یکی صاحب ادب و کرم است[۲۳] در حقیقت و جوهر، و آن نفس مَلَکی است. و دوّم هرچند ادیب نیست امّا قابل ادب است، و انقیادِ مؤدِّب نماید در وقت تأدیب، و آن‌نفس سبُعی است. و سیّم عادم[۲۴] ادب است و عادم قبول آن، و آن نفس بهیمی است، و حکمت در وجود نفس بهیمی بقای بدن است که موضوع و مَرْکَب نفس ملکی است مدّتی که در آن مدّت کمال خویش حاصل تواند کرد و به‌مقصد برسید؛ و حکمت در وجود نفس غضبی کسر و قهرِ نفس‌بهیمی است تا فسادی که از استیلای او متوقّع است مندفع شود، چه بهیمی قابل‌ادب نیست. و این معنی نزدیک‌است به‌تأویل آنچه از تنزیل‌نقل افتاد. و افلاطون در اشارت به‌نفس سُبعی و بهیمی گفته است: أمّا هٰذهِ فهِیَ بِمنزلة آلذّهب فی آللّین و آلانعطاف، و أمّا تلك فبمنزلة[۲۵] آلحدید فی آلصَّلابةِ و آلامتناع، و همچنین در موضعی دیگر گفته است: ما أصعبَ فی‌الشَّهَوانی[۲۶] أن یکونَ فاضلاً.

پس هر که ایثار فعل جمیل کند اگر قوّت شهوانی با او مساعدت نکند استعانت باید جست برو به‌غضب که مهیّج حمیّت بود، تا اورا قهر و کسر کند. پس اگر با وجود استعانت و استمدادْ، غلبه هم شهوت را بُوَد، اگر بعد از تقدیم مقتضای او صاحبش را حسرت و پشیمانی دامنگیر شود، هنوز در طریق استصلاح بود و صلاحش امیدوار بود،

امضای عزیمت در قطع طمع شهوت از معاودت مثل آن حالت استعمال باید کرد، و الاّ مثَل او همچنان بود که حکیم اوّل گفت: بیشتر مردمان را چنان می‌بینم که دعوی محبّت افعال جمیل[۲۷] می کنند و از تحمّل مؤونتش با معرفت فضیلتش اعراض می‌نمایند تا کسالت و بطالت در ایشان تمکّن می‌یابد، و آنگاه فرقی نیست میان ایشان و میان کسی که به‌محبّتِ فعل جمیل و معرفت‌فضیلتش[۲۸] موسوم نبود، چه اگر بینائی‌و نابینائی درچاهی افتند هردو درهلاکت مُساهم باشند، وبینا به‌استحقاق مذمّت وملامت متفرّد.

و مثَل این سه‌نفس، قدمای حکما چون مثل سه‌حیوان مختلف نهاده‌اند در یك مَرْبَط جمع کرده، فریشته‌ای[۲۹] و سگی و خوکی، تا هر کدام که غالب شود حکم او را بُوَد. و بعضی گفته‌اند مثَل‌مردم با این سه‌نفس چون مثَل انسانی بود راکبِ بهیمه‌ای بقوّت، که سگی یا یوزی با او راکب بود، و در طلب صید بیرون‌آیند، اگرحکم مردم را بود هم چهارپای و هم سبُع را بر وجه اعتدال استعمال کند، و شرط استراحت ایشان و خویش به‌وقت حاجت‌رعایت کند، وترتیب علوفه و مالابُدّ همهٔ جماعت برقاعدهٔ عدالت کند[۳۰]، پس همگنان در مطعم و مشرب و دیگر مصالح معاش مُزاحُ‌العلّه باشند؛ واگر بهیمه غالب شود تمکین راکب نکند پس به‌هرِ موضع که علفی بهتر بیند از دوربدان‌جانب‌دویدن گیرد، و از ناهمواریِ حرکت در نشیب و بالا و تعسّف از جادّه و تعجیلِ نه بجایگاه، هم خویشتن را و هم یاران را رنجه کند[۳۱]، و چون به‌علف خویش‌رسد دیگران را بی‌برگ گذارد تا از گرسنگی ضعیف شوند و در معرض هلاکت افتند، وگاه بُوَد که در اثنای دویدن به‌درختی یا خارستانی یا رودی‌جرف[۳۲] یا آبی هولناك

رسد، به‌صدمه یا به‌سقطه یا آفتی دیگر، خود را و ایشان را هلاك کند؛ و همچنین اگرسبُع غالب شود به‌وقت مشاهدهٔصیدی راکب ومرکوب را به‌فضل قوّت بر آن سوی میل دهد، و رنج و خوفِ تلف، مانند آنچه گفته آمد، حاصل آید، بلکه محتمل بود که در اثنای مقاومت و محاربتِ آن حیوان که مطلوبْ اوست جراحتی یا زخمی یابند که هلاك شوند؛ امّا چون در فرمان حاکمی باشند که مستحقّ حکومتْ اوست، یعنی سوار، از این آفات و عوارض ایمن مانند.

و حالِ این سه قوّت در تسالم و امتزاج به‌خلافِ حال اجسام بود؛ چه از تدبیر نفس ملَکی اتّحاد آن دونفس دیگر با او لازم آید چنانکه گوئی هرسه درحقیقت یك چیزند. وبااین‌بهم[۳۳]، قوی و آثار که از هریکی متوقّع باشد به‌وقت خویش صادر شود، چنانکه گوئی هریك بانفراده برحالت او لَند، واز روی مطاوعت ومسالمتِ یکدیگر درآن حالت گوئی مؤثّر همان یك قوّتِ تنهاست و هیچ منازع و ضدّ ندارد. و از اینجاست اختلاف علما در آنکه ایشان سه‌قوّتِ یك‌نفسند یا خود سه نفس. امّا اگر تدبیر نه مفوّض به‌نفس ملکی بود تنازع و تخالف پدید آید، و هرساعت در تزاید بود، تا مؤدّی شود به‌انحلال آلت و هلاکت هرسه. و هیچ‌حال نبود تباه‌تر از آنچه درضمن آن بود اهمال سیاست ربّانی و تضییع نعم او، که معنیِ فسق آن است، و کفران ایادی و انکار حقوق او، که کفر عبارت ازآنست، و وضع اشیا در غیرمواضع، که ظلم بحقیقت همان است، ورئیس‌رامرؤوس وپادشاه را مملوك و خداوند را بنده گردانیدن، که انتکاس خلق اشارت بدان است، و این معنی مقتضای[۳۴] طاعت شیاطین و اقتفای سنّت ابلیس و جنود او بود. نعوذبالله منه و نسأله العصمة والتّوفیق.

فصل هفتم
در بیان خیر و سعادت که مطلوب از رسیدن به‌کمال آنست

چون هرفعلی را غایتی و غرضی است تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود، و غرض ازان[۱]، چنانکه در اثنای سخن گفته آمد، سعادت اوست که به‌اضافتِ با او خیر اوآنست، پس أوْلی چنان بود که به‌معرفت ماهیّت خیر و سعادت اشارتی رود، تا از وقوف بران در ناقص شوقی، که باعث او باشد برطلب کمال، حادث شود، و در طالب آن شوقِ حادث غالب شود، و در کامل فرح و اهتزاز به‌ظفر بر مطلوب[۲] زیادت گردد.

و حکیم ارسطاطالیس افتتاح کتاب اخلاق بدین فصل کرده است والحق رای صواب دراین باب همانست که او را روی نموده است[۳] چه اوّل فکر آخر عمل بود. و آخر فکر اوّل عمل، چنانکه در جملگی صناعات مقرّر است، چه نجّار تا نخست تصوّر فایدهٔ تخت نکند فکر را در کیفیّت عمل صرف نکند، و تا کیفیّت عمل به‌تمامت[۴] در خیال نیارد ابتدای عمل نکند و تا عمل تمام نشود فایدهٔ تخت، که فکر اوّل آن بود، صورت نبندد. همچنین تا عاقل تصوّر خیر و سعادت، که نتیجهٔ کمال نفس‌اند، نکند اندیشهٔ تحصیل کمال در خاطر او تمکّن نیابد، و تا آن تحصیل میسّر نشود آن خیر و سعادت او را دست ندهد.

و استاد ابوعلی رحمه‌الله گوید که: ارسطاطالیس گفته است در کتاب اخلاق که «أحداث را، یا کسانی را که طبیعت احداث بود، ازاین کتاب زیادتْ منفعتی نبود» پس گفته است «به‌احداث نه احداثِ عمر می‌خواهم، که عمر را در این معنی تأثیری نیست، بلکه به‌احداث

کسانی‌را می‌خواهم که سیرتِ ایشان مُلابست شهوات حسّی بود و میل‌بدان بر طباع[5] ایشان مستولی باشد». ومن مـی‌گویم ــ یعنی استاد ابوعلی ــ ایراد این‌فصل که مشتمل بربحث از سعادت و خیر است در کتاب اخلاق نه از آن‌جهت‌کردم تا احداث بـدان رسند بل از جهت آنکه این‌معنی برسمع ایشان‌گذر یابد و بدانند که مردم‌را چنین مرتبه‌ای هست ومی‌تواند[6] که‌بدان مرتبه برسد[7] تاشوقی در ایشان پدید آید بعد از ان، اگر توفیق‌مساعدت کند، بدان‌درجه برسد[8]. و او رحمه‌الله در آغاز فصل فرق میان خیر و سعادت بیان کـرده است پس رای هرصنفـی از حکما نقل کرده و بعدازان مذهبِ متأخـّران[9] وآنچـه مقتضای عقل او بـوده است تقـریر داده، چنانکـه خلاصهٔ آن معانـی شرح داده آید ان‌شاءالله.

می‌گوئیم: حکمای‌متقدّم گفته‌اند «خیر دونوع است: یکی‌مطلق، ویکی به‌اضافت؛ خیر مطلق‌آن‌معنی است که‌مقصود ازوجود موجودات آنست و غایت‌همهٔ غایتها اوست، وخیر به‌اضافت‌چیزهائی که‌در وصول بدان غایت نافع باشد. و امـّا سعادت هـم از قبیل خیر است، و لیکن به‌اضافت با هرشخصی، وآن رسیدن اوست به‌حـرکت ارادی نفسانـی به‌کمال خویش، پس از این‌روی سعادت هرشخصی‌غیرسعادت شخصی دیگر بود؛ وخیر در همه اشخاص یکسان باشد.»

و جماعتی، در حیوانات دیگر اطـلاق‌لفظ سعادت کـرده‌اند، و اصل آنست که آن اطلاق به‌مـَجاز بود، چه رسیدن حیوانات به‌کمـال خویش نه سبب رای و رویـّتی بود که از ایشان صادر شود، بلکه به سبب استعدادی بود که از طبیعت یافته باشند. پس سعادت حقیقی‌نبود، وآنچه بعضی حیوانات را میسـّر شود، از ملایمت مـآکل و مشارب،

و راحت و آسایش، از باب سعادت نبود، بلکه آن و امثال آن چیزهائی بُوَد که به‌بخت و اتّفاق تعلّق دارد،و درمردم نیز همچنین.

امّا سبب آنکه گفتیم خیر مطلق یك معنی است که همهٔ اشخاص دران اشتراك دارند آنست که هرحرکتی از جهت‌رسیدن به‌مقصدی‌بود، و همچنین هرفعلی از جهت حصول غرضی باشد، و در عقل جایز نیست که کسی‌حرکتی وسعیی بی‌نهایت‌می کند نه‌ازبرای ادراك‌مطلوبی. و آنچه غرض‌بود در هرفعل بایدکه فاعل‌را دران خیری متصوّر باشد، و الاّ عبث افتد و عقل‌آن را قبیح شمرد. پس اگرآن غرض در نفس خویش خیر بود خیر مطلق آن بود، و اگر سبب بُوَد در حصول خیری[10] که خیریّت آن خیر زیادت بود آن خیر[11] به‌اضافت بود، و آن خیر خیرِ[12] مطلق؛ و چون صناعتها و رویّتهای همهٔ عاقلان متوجّه به‌سوی چنین خیری است پس خیر مطلق در همه یك معنیِ مشترك بود، و واجب بود معرفتِ آن معنی تا همه‌کس همّت بر طلب آن مقصور دارند، و از توجّه به‌خیرات پراگندهٔ اضافی احتراز نمایند و از غلط ایمن شوند، چیزی‌که نه خیر بود بخیر نشمرند تا بدان‌مرتبه یا مرتبهٔ نزدیك بدان برسند،ان‌شاءالله.

قسمت خیر: فرفوریُوس از ارسطاطالیس نقل کرده است که او خیرات را براین‌وجه قسمت‌کرده است‌که: خیرات بعضی شریف بود و بعضی ممدوح و بعضی خیر بقوّت و بعضی نافع در طریق خیر. امّا شریف، بعضی آنست که شرف او ذاتی است و دیگر چیزها را شرف ازو عارض شود، و آن دو چیز است: عقل و حکمت. و امّا ممدوح، انواع فضایل و اقسام افعال جمیله است. و امّا خیر بقوّت استعداد این‌خیراتست. و امّا نافع درخیر، چیزهائیست که لذاته‌مطلوب

نبود لکن[۱۳] به‌سبب چیزی دیگر مطلوب بود چون ثروت و مکنت.

و به‌وجهی دیگر: خیرات یا غایاتند یا نه غایات، و غایات یا تامّند یا غیر تامّ، آنچه تامّ است سعادتی است که[۱۴] چون حاصل آید صاحبش طالب مزیدی نبود بران، وآنچه غیر تامّ است مانند صحّت و یسار بود، که چون حاصل آید بران اقتصار نیفتد بلکه باآن چیزهای دیگر بباید[۱۵]، و غیر غایت[۱۶] مانند تعلّم بود وعلاج و ریاضت.

و به‌وجهی دیگر: خیرات یا نفسانی بُوَد یا بدنی یا خارج از هردو، و معقول بُوَد یا محسوس. و بعضی در مقولات عَشَره که اصناف موجودات را شامل است‌خیرات تعیین کرده‌اند، گفته‌اند: خیر در جواهر مانند جوهر عقل بود که مبدع اوّل اوست و همه موجودات را در طریق کمال انتها با او، و انتهای او بـا حضرت عزّت. و در کمّ مانند مقدار معتدل وعدد تامّ. و در کیف مانندلذّات نفسانی وجسمانی. و در اضافت ماننده‌ریاست وصداقت. و در أیْن مانند مکان نَزِه. و در متی مانندزمان موافق. و در وضع مانندتناسب اجزاء. و در مِلك مانند منافع ملبوسات و در فعل مانند نفاذِ امر. و در انفعال مانند احساس محسوسات ملایم چون‌آواز خوش و صورت نیکو. اینست اقسام خیر برحسب آنچه حکماگفته‌اند[۱۷].

قسمت سعادت: و امّا اقسام سعادت به‌چند وجه اعتبار کرده‌اند، جماعتی از حکمای قُدماکه در روزگارپیشین بوده‌اند، مانند فیثاغورس و سقراط و افلاطون و غیر ایشان که بر ارسطاطالیس سابق بوده‌اند، سعادت راجع با نفس نهاده‌اند، وبدن را دران حظّی ونصیبی‌نشمرده، پس رای همه جماعت بران مجتمع شده‌است که سعادت‌مشتمل برچهار جنس است که آن را اجناس فضایل خوانند؛ و آن حکمت و شجاعت

وعفّت و عدالت بُوَد، چنانکه اکثر قسم دوّم از این مقالت مشتمل بر شرح آن خواهد بود. وگفتند حصول این فضایل کافی بود درحصول سعادت، وبه‌دیگر فضایل بدنی وغیر بدنی حاجتی نیفتد، چه اگرصاحب این فضایل خامل‌الذّکر[۱۸] بُوَد یا درویش یا ناقص اعضا یا به جملگی امراض و مِحَن مبتلا، مضرّتی ازان به‌سعادت او نرسد، مگرمرضی که نفس را از فعل‌خاصّ خویش باز دارد، چون فساد عقل و رداءت ذهن، که با وجودآن حصول کمال متعذّر بود، و بر این رای از جهت آن اتّفاق کرده‌اند که بدن به‌نزدیك ایشان آلتی است نفس را، و تمامی ماهیّت انسان نفس ناطقهٔ اورا نهاده‌اند.

و جماعتی که بعد از ارسطاطالیس بوده‌اند، چون رواقیان از اتباع او وبعضی از طبیعیان، که بدن‌را جزوی ازاجزای انسان‌نهاده‌اند، سعادت به‌دوقسم کرده‌اند: قسمی نفسانی و قسمی جسمانی. وگفته‌اند سعادت نفسانی تا باسعادت جسمانی منضمّ نباشد اسم‌تمامی براو نیفتد، و چیزهائی راکه خارج بدن باشد و به‌بخت واتّفاق تعلّق دارد درقسم جسمانی شمرده‌اند. و این رای به‌نزدیك محقّقان حکما ضعیف است، چه بخت و اتّفاق را ثبات و بقائی نبود، وفکر و رویّت را در حصول آن مدخلی و مجالی نه. پس سعادت که اشرف و اکرم چیزهاست واز شایبهٔ تغیّر و زوال معرّا و تحصیل آن بر رویّت وعقل مقدّر، چگونه در معرض اخسّ اشیا توان‌آورد.

و امّا ارسطاطالیس چون نظر کرد و اختلاف اصناف مردم و تحیّر ایشان درمعنی سعادت دید ـ چه درویش سعادت خود در یسار و ثروت داند، و بیمار در سلامت و صحّت، و ذلیل در جاه و رفعت، و حریص در تمکّن از راندن شهوت، و غضوب در استیلا و شدّت

صولت، و عاشق در ظفر برمعشوق، و فاضل در افاضت معروف، و براین قیاس- از روی حکمت[۱۹] واجب دانست ترتیب مراتب هرصنفی به‌حسب آنچه مقتضای عقل بود. از بهرآنکه هرچیزی به‌جای خویش‌و در وقت خویش به‌اضافت با شخصی معیّن‌سعادتیست جزوی. و نظر فیلسوف باید که تحقیق[۲۰] جملگی حقایق را شامل بود. پس بدین‌سبب جملگی سعادات را در پنج‌قسم مرتّب کرد: قسم اوّل آنچه به‌صحّت بدن و سلامت حواسّ و اعتدال مزاج تعلّق دارد؛ و قسم دوّم آنچه به مال و اعوان تعلّق دارد تا به‌توسّل آن افشای کرم و مواسات با اهل خیر و دیگر افعال که مقتضی استحقاق مدح بود حاصل کنند[۲۱]؛ و قسم سیّم آنچه تعلّق به‌حسن حدیث و ذکر به‌خیر دارد در میان مردمان، تا به‌حسب احسان و فضیلت ثنا و محمدت شایع شود؛ و قسم چهارم آنچه تعلّق به‌انجاح اغراض و حصول مقتضای رویّت برحسب اَمَل و ارادت داشته باشد؛ و قسم پنجم آنچه تعلّق به‌جودت رای و صحّت فکرووقوف برصواب درمشورت و سلامتِ عقیدت از خطا درمعارف علی‌العموم و در امور دینی علی‌الخصوص داشته باشد. پس هر که این هرپنج قسم اورا حاصل باشد سعید کامل بود علی‌الاطلاق، و بقدر نقصان در بعضی ابواب و به‌بعضی اضافات ناقص بود.

و همین حکیم می‌گوید: دشوار بود مردم را که افعال‌شریف‌ازو صادر شود بی‌مادّه‌ای مانند فراخ‌دستی و دوستان بسیار و بخت نیک، و از اینجاست که حکمت دراظهار شرف‌خویش محتاج‌است به‌صناعت مُلك، و بدین‌سبب گفتیم که اگر عطیّتی یا موهبتی ازخدای، تعالی، به خلق می‌رسد سعادت محض از آن جمله است، چه سعادت عطیّتی و موهبتی است ازو سبحانه در اشرف منازل و اعلی مراتب خیرات، و

آن خاصّ است به‌انسان تامّ، که غیر تامّ را مانند کودکان با او مشارکتی نیست دران.

و همچنین خلاف افتاد حکما را تا سعادتِ عُظمی که انسان را بُوَد، در ایّام حیات او بالفعل حاصل آید یا بعد از وفات او. طایفهٔ اوّل از حکمای قدما، که بدن را در سعادت حظّی ندیدند، گفتند مادام که نفس مردم متّصل بود به‌بدن و به‌کدورت طبیعت و نجاست جسم مبتلا و ملوّث، و ضرورات حاجات او به‌چیزهای بسیار شاغل او، سعیدِ مطلق نبود، بلکه، چنانکه از کشف حقایق معقولات بر وجه اتمّ به‌ظلمت هیولی و نقصان و قصور مادّه محجوب است، چون از این کدورت مفارقت کند از جهل پاك شود و به‌صفا و خلوصِ جوهر قابلِ انوار الهی گردد، واسم عقل تامّ بر او افتد. پس سعادت حقیقی به‌نزدیك ایشان بعد از وفات تواند بود.

و ارسطالیس و جماعتی که متابعت او کردند گفتند: قبیح و شنیع بُوَد که گوئیم شخصی باشد در این عالم معتقد آرای حق و مواظب بر اعمالِ[۲۲] خیر و مستجمِع انواع فضایل، کامل بذات و مکمّل غیر، به‌خلافت ربّ العرش موسوم و به‌اصلاح اصناف کاینات مشغول، با این‌همه شرف و منقبت، شقیّ و ناقص بود، و چون بمیرد واین آثار و افعال باطل شود، سعیدِ تامّ گردد. بلکه رای ایشان بران مقرّر است که سعادت‌را مدارج و مراتب بود و به‌قدر سعی حاصل می‌آید بتدریج، تا چون به‌درجهٔ اقصی رسد سعید تامّ شود و اگرچه در قید حیات باشد. وچون سعادت تامّ حاصل آمده باشد به‌انحلال بدن زایل نشود. اینست اقوال متقدّمان در این باب.

و چون متأخّران در این دو طریقت نظر کردند و آن‌را با قواعد

حِکَمی و قوانین عقلی مقابل کردند گفتند:[۲۳] مردم را فضیلتی روحانی می‌تواند بود که بدان مناسب ملائکهٔ کرام بُوَد، و فضیلتی جسمانی که بدان مشارك بَهایم و اَنعام بُوَد، و ازجهت اقتنای آنچه موجب کمال جزو روحانیست روزی چند به‌جزو جسمانی دراین عالم سفلی مقیم است تا آن را عمارت کند و نظام دهد و اکتساب فضیلت کند، پس به جزو روحانی به‌عالم علوی انتقال کند و در صحبت ملاء اعلی می‌باشد ابد الابَد[۲۴] ــ و مراد ایشان از عالم علوی و سفلی نه علو و سفل مکانی است به‌حسب حسّ، بلکه هرچه محسوس بود اسفل بود بدین اعتبار و اگرچه در مکان اعلی بود، و هرچه معقول بود اعلی بود و هرچند در مکان اسفل تعقّل او کنند ــ و مردم مادام که در این عالم باشد اطلاق اسم سعادت برو مشروط بود به استجماع هردو فضیلت، تا هم چیزهائی که در وصول به‌سعادت ابدی نافع بُوَد او را حاصل باشد و هم در اثنای مُلابَسَتِ امور مادّی به‌مطالعهٔ جواهر شریف عالی و به‌بحث ازان و اشتیاق بدان موسوم و مایل، و این مرتبهٔ اوّل بود ازمراتب سعادت؛ پس چون انتقال کند بدان عالم از سعادات بدنی مستغنی شود و سعادت او برمشاهدهٔ جمال مقدّس علویّات، که عبارت ازان حکمت حقیقی است، مقصور گردد تا مستغرق حضرت عزّت شود و به‌اوصاف جلال حق متحلّی گردد، به‌مرتبهٔ دوم از مراتب سعادت رسیده باشد.

و اصحاب مرتبهٔ اوّل را نیز دومرتبه است: مرتبهٔ ادنی جماعتی راکه در رتبت جسمانیّات باشند و فضایل این طرف در ایشان مستوفی و از غلبهٔ شوق بر اسرار و ضمایر ایشان برحرکت در جهت آن عالم مواظب؛ و مرتبهٔ اقصی جماعتی راکه در رتبتِ روحانیّات باشند و سعادات آن‌جناب در ایشان بالفعل حاصل، و از فرط کمال به‌استکمال

جواهری که مباشر مادّه‌اند بالذّات، و به‌تنظیم امور عالم بالعرض، ملتفت، و مع‌ذلك به‌نظر در دلایل قدرت إلهی و اطّلاع برعلامات حکمت نامتناهی و اقتدا بدان به‌قدر طاقت واستطاعت متمتّع ومُبتهج.

و هر که از این دوصنف خارج افتد از اشخاص نوع انسانی،در زمرهٔ بهائم و سِباع معدود باشد، اولئك کالانعامِ بَلْ هم اَضَلّ، چه اَنعام درمعرض چنین کمالی نیامده‌اند وبه‌خساست نفس و دناءت‌همّت ازان مُعرِض شده، بل هرطایفه‌ای به‌قدر استعدادی که از موهبت در بدو فطرت یافته‌اند به‌کمال خویش رسیده‌اند، و این گروه را طریق رسیدن به‌کمال برایشان‌گشاده‌اند، و ایشان‌را به‌چندین ترغیب وترهیب باآن دعوت کرده و اسباب تیسیر و ازاحت علل به‌تقدیم رسانیده، و ایشان‌درسعی و جهد[۲۵] اهمال کرده‌اند، بلکه ایثار طرف‌ضدّ را شعار ساخته و روزگار در استعمال قوای شریفه در مکاسب دَنیّه مصروف داشته. پس اَنعام را در حرمان از مجاورت ارواح مقدّس و وصول به‌سعادت اشرف‌عذر واضح است واستحقاق مذمّت وملامت وحسرت و ندامتْ این جماعت را لازم، چنانکه‌گفته‌آمد در مَثَلِ[۲۶] بیناونابینا، که ازجادّه منحرف‌شوند تادرچاه‌افتند، چه هرچند درهلاکت‌مشارکت دارند امّا بینا مَلوُم است و نابینا مرحوم.

پس ظاهر شدکه سعادت انسان مادام‌که انسانَ است در دومرتبه مرتّب است، و مرتبهٔ اوّل از شایبهٔ آلام و حَسرات مستخلص نبود، چه به‌سبب حرمان از درجهٔ اقصی و چه از جهت اشتغال به‌خدایع طبیعی و زخارف‌حسّی. پس‌آن سعادت‌به‌حقیقت‌ناقص باشد و سعادت تامّ اهلِ مرتبهٔ دوّم را بودکه از این معانی خالی‌اند و به استنارتِ انوار الهی و استفاضت‌آثار نامتناهی حالی، وهر که بدان‌منزلت رسد[۲۷]

به‌نهایت مدارج سعادت رسیده باشد. پس او را نه به‌فراق محبوبی مبالات افتد و نه بر فوات لذّتی یا نعمتی تحسّر نماید، بلکه جملگی اموال و مآثر و خیرات دنیاوی، تا بدن او که نزدیکترین چیزی است بدو، وبالی باشد براو، ونجات وخلاص ازان بزرگ‌ترین غبطتی شمرد؛ و اگر اندك تصرّفی کند در موادّ فانی به‌حسب ضرورتِ این بِنیَت باشد که مربوط است برو و اورا درانحلال وازالت آن مجال[۲۸] اختیاری نه؛ پس ازو به‌خلاف آنچه[۲۹] مقتضای ارادت ومشیّت باری، عزّوعلا، بود چیزی صادر نشود، و مخادعت طبیعت و مخالفت هوا وشهوت را درو اثری صورت نبندد؛ پس نه از فقد محبوبی اندوهگین شود، و نه بر فوت مطلوبی جزع نماید، و نه به‌ظفر برمرادی اهتزاز کند، و نه به‌ادراك ملایمی منبسط گردد. و درفصلی از کتابی که حکیم ارسطاطالیس راست در فضایل نفس، و ابوعثمان دمشقی از یونانی به‌عربی نقل کرده است به‌احتیاطی هرچه تمامتر، و استاد ابوعلی آن فصل[۳۰] بعینه در کتاب «طهارت» ایراد کرده، اشارتی ظاهر است بدین حال[۳۱] و درجه، و آن فصل را همچنان[۳۲] با پارسی نقل کرده شد و آن اینست:

اوّل مراتب فضایل که آن را سعادت نام کرده‌اند آنست که مردم ارادت و طلب درمصالح خویش اندر این عالم محسوس وامورحسّی که تعلّق به‌نفس و بدن دارد، و آنچه بدان متّصل وبازآن مشارك بود، صرف کند، و تصرّف او در احوال محسوس از اعتدالی که ملایم آن احوال بُوَد خارج نشود، و در این حال مردم هنوز مُلابس اهوا و شهوات بود، الاّ آنکه اعتدال نگه‌دارد[۳۳] و از افراط تجاوز نماید، و او در این مقام با آنچه بران اقدام باید نمود نزدیکتر بود از آنچه احتراز ازان واجب بود، چه امور او مُتوجّه بود به‌صواب تدبیری

متوسّط در فضیلت، و از تقدیر فکر خارج نیفتد هرچند مشوب بود به‌تصرّف در محسوسات.

پس مرتبهٔ دوّم، و آن‌چنان بود که ارادت و همّت در امر افضل از اصلاح حال نفس و بدن صرف کند بی آنکه مُلابس اهوا وشهوات بود، و به‌مقتنیات حسّی التفاتی نماید، مگر آنچه‌ضروری وناگزیربود، پس فضیلت مردم دراین نوع رتبت متزاید می‌شود، چه‌مراتب ومنازل این نوع بسیار است، بعضی از بعضی بلندتر، و سبب آن‌تکثّر، امّا اوّلا از جهت اختلاف طبایع بود، و ثانیاً از جهت اختلاف عادات، و ثالثاً از جهت تفاوت مدارج در علم و معرفت وفهم، و رابعاً از جهت اختلاف همّتها، و خامساً به‌حسب تفاوتی که در شوق و تحمّل مشقّت طلب افتد. وگفته‌اند نیز که: از جهت اختلاف بخت و اتّفاق، انتقال‌از آخر مراتبِ این صنف فضیلت° به‌فضیلتِ الهیِ محض باشد، که در آن مرتبه نه‌التفات‌افتد به‌منتظری، و نه‌نظربر آینده‌ای، و نه‌مشایعت‌گذشته‌ای، و نه میل به‌دوری، و نه بخل به‌نزدیکی، و نه‌خوف و فزع از حالی، و نه شوق و شعف به‌چیزی، و نه رغبت به‌حظّی از حظوظ انسانی یا از حظوظ نفسانی؛ ولکن به جزو عقلی متصرّف باشد در مراتب اعالی از فضایل، وآن صرف همّت بود به امور[۳۴] الهی و محاولت و طلبِ آن بی‌انتظارِ عوضی، یعنی تصرّف او دران؛ و طلب او آن را برای ذات و حقیقت آن معنی بود نه از برای چیزی دیگر، و این رتبت نیز در اشخاص مردمان مختلف افتد به‌حسب شوقها و همّتها و فضل‌عنایت و طلب و قوّت طبع و صحّت عقیدت؛ و تشبّه هر کسی به‌علّت‌اولی و اقتدای او به‌افعال او به‌حسب منزلت و مرتبت آن کس[۳۵] بود در این احوال که در این فصل برشمردیم. و آخر مراتب فضیلت آن بود که

افعال مردم همه الهی محض شود، و افعال الهی خیر محض بود، وفعل که خیر محض بود فاعلش نه از برای غرضی دیگر کند جز نفس فعل، چه خیر محض غایتی بُوَد مطلوب لذاته ومقصود لنفسه، وآنچه غایت بود، و خاصّه که در غایت نفاست بود، نه از برای چیزی دیگر بود. پس افعال مردم چون جمله الهی شود صادر از لباب و حقیقت ذات او بود که آن عقل الهی او باشد، ودیگر دواعیِ طبیعت بدنی وعوارضِ هردونفس بهیمی و سَبُعی[۳۶] و عوارضِ تخیّلاتی که از هردو نفس و از دواعیِ نفس حسّی متولّد شود، جمله درو منتفی و ناچیز شوند؛ پس آنگاه او را هیچ ارادت و همّت خارج آن فعل[۳۷] که مطلوب او بود باقی نماند، بلکه تصرّف او درافعال بی‌ارادت وقصد بود به‌چیزی دیگر، یعنی غرض او در هرفعلی جز ذات آن فعل نبود، و اینست سبیل فعل الهی.

پس این‌حال آخرِ مراتبِ فضایلی است که‌مردم دران اقتدا کند به‌افعال مبدأ اوّل که‌خالق کلّ است، عزّوجلّ، یعنی در افعال خویش طالب حظّی و مجازاتی و عوضی و زیادتی نباشد، بلکه فعل او بعینه غرض او بود، پس فعل او نه برای چیزی بُوَد که آن چیز غیر ذات فعل بود و غیر ذات او، و ذات فعل حقیقت فعل بود، و ذات او نفس او که آن‌حقیقت عقل الهی است، وافعال باری، عزّوجلّ، همچنین از برای ذات او بود نه از برای چیزی دیگر خارج، پس فعلِ مردم در این‌حال خیر محض و حکمت محض بود، وغرض ازان اظهار فعل‌بود نه به‌سوی غایتی دیگر که خواهد که‌آن غایت به‌فعل آید، وافعال‌خاصّ خدای، سبحانه، همین حکم دارد که به‌قصد اوّل متوجّه نیست به‌سوی چیزی خارج از ذات او، یعنی نه از برای سیاستِ چیزهائیست که ما

بعضی ازان باشیم، چه اگر چنین بودی افعال او حاصل وتمام به‌حصول امور خارجی و تدبیر آن امور و تدبیر احوال آن امور و قصد به‌سوی آن بودی، پس امور خارجی اسباب و علل افعال او شدی، و آن شنیع و قبیح بود، تعالی‌الله عن ذلك علوّاً کبیراً. لکن عنایت او، عزّ وعلا، به‌خارجیّات و فعلی که اقتضای تدبیر و ترتیب آن امور کند ازاو[38] به قصد ثانی صادر شود، و آن را هم نه از برای آن چیزها کند، بلکه هم برای ذات مقدّس خویش کند، چه فضل ذات او هم به‌ذات اوست نه به‌سوی چیزهائی که مفضلٌ علیه است، وغیر آن.

همچنین بود سبیل مردمی که به‌غایت قُصوی ٰبرسد دراقتدائی که او را ممکن بود به‌باری، سبحانه، تا افعال او به‌قصد اوّل هم ازبرای ذات او بود، که آن عقل الهی باشد، و از برای نفس فعل، و اگر فعلی کند که سبب فایده و نفع غیر باشد در قصد اوّل از برای آن غیر نکند، بلکه توجّه به‌غیر به‌قصدی ثانی باشد، چه فعل او به قصد اوّل برای نفس فعل بود، یعنی نفس فضیلت و نفس خیر، چه فعل او فضیلت و خیر محض بود، پس فعل او نه از برای جذب منفعتی بود ونه ازبرای دفع مضرّتی و نه به‌جهت مباهاتی و طلب ریاستی ومحبّت کرامتی. و اینست غرض حکمت و منتهای سعادت، الاّ آن‌است که مردم بدین درجه نرسد تا جملگی ارادت خویش که تعلّق به‌امور خارجی‌دارد وجملگی عوارض نفسانی را نیست نگرداند، و خواطری که از آن‌عوارض‌طاری شود درو بتمامت منتفی ومفقود نشود، و تا اندرون او از شعار الهی و همّت الهی ممتلی نشود، وآن امتلا بعد ازان تواند بود که از امور طبیعی صافی شود و ازان پاك گردد، پاکیی تمام، پس آنگاه از معرفت الهی و شوق الهی ممتلی شود، و به‌امور الهی متیقّن گردد، وآنچه در

نفس ذات او که عقل محض است حاصل شود همچون قضایای اولی، که آن را علوم اوایل عقلی خوانند، مقرّر شود، الاّ آنکه تصوّر عقل و رویّت او در آن حال امور الهی را، و تیقّن او بدان، بروجهی شریفتر و لطیف‌تر و ظاهرتر و منکشف‌تر و مبیّن‌تر بود از قضایای اولی، که علوم اوایل عقلی است.

این فصل تا اینجا حکایت سخن حکیم است و در مطاوی این کلمات فواید بسیار است در این باب و نوع، والله اعلم.

و بباید دانست که کسانی که عنایت ایشان بر اصلاح بعضی قوی مقصور شود دون بعضی، یادر وقتی دون وقتی، ایشان را سعادت حاصل نیاید، همچنانکه ترتیب مُدُن و تدبیر منازل به‌نظر در حال طایفه‌ای دون طایفه‌ای، و اصلاح امور ایشان در وقتی دون وقتی، صورت نبندد. و حکیم ارسطاطالیس مثل زده است که یك خطّاف که ظاهر شود مبشّر نبود به‌فصل بهار، ویك روز که معتدل افتد دلیل نباشد بر معاودت موسم اعتدال، پس سبیل طالب سعادت آنست که طلب التذاذ کند به لذّتی که در سیرت حکمت باشد تا آن را شعار خویش[۳۹] سازد، و به چیزی دیگر مایل نشود، و آن سیرت ثابت و دائم گردد، چه سعیدمطلق آن‌گاه بود که سعادتِ او را زوال و انتقال نباشد، و از انتکاس و انحطاط ایمن شود، و تقلّب احوال و گردش روزگار را در او اثری زیادت باقی نماند، از جهت آنکه صاحب سعادت مادام که در این عالم باشد در تحت تصرّف طبایع، و اجرام فلك و کواکب سعد و نحس او بدو محیط و برو دایر، و در نکبات و نوایب و محن و مصایب شریك دیگر ابنای جنس خویش بود، الاّ آنکه این احوال اورا ذلیل و شکسته نگردانند[۴۰]، و در احتمال آن به مقاسات مشقّتی که دیگران را رَسَد

مبتلا نشود، چه مستعدّ تأثّر و تمکّن نبود مانند ایشان، پس نه‌جَزَع و قَلَق برو طاری شود و نه ناسپاسی و بی‌صبری ازو صادر گردد، و اگر بمتّسل به‌مصائب و آلام ایّوب پیغامبر علیه‌السّلام مأخوذ و ممتحن‌شود از حدّ سعادت[41] مایل نشود، و افعال اشقیا ارتکاب نکند، چه‌محافظت شجاعت و شرایط صبر و ثبات قدم که اورا ملکه‌باشد، و وثوق به‌عاقبت محمود، و قلّت مبالات به‌عوارض دنیاوی که در ضمیر او متمکّن شده باشد، او را ازان باز دارد، واز کسانی که بدین‌فضایل منسوب[42] نباشند ممتاز گرداند.

و آن جماعت یا به‌سبب ضعف طبیعت و غلبهٔ جُبن بر غریزت منفعل آن آثار شوند، تا به‌اضطراب فاحش و جَزَع براحساسِ اَلَمْ خویشتن را فضیحت کنند و در معرض زحمت[43] اجانب و دلسوزی دوستان و شماتت دشمنان آرند، و یا اگر به‌اهل سعادت تشبّه کنند، و به‌ظاهر صبر و سکون به‌تکلّف استعمال فرمایند، در باطن متألّم و مضطرب باشند و از غَمری و عدم معرفت و واثق نابودن به‌سلامتِ عاقبتْ حرکات نامتناسب از ایشان صادر شود، بلکه مثال افعال و حرکات ایشان افعال و حرکات عضو مفلوج بود که، از عدم مطاوعت آلت، چون تحریکش به‌جانب یمین کنند حرکت به‌طرف شمال حادث شود و برعکس همچنین. و کسی که نفس او مرتاض نباشد از تجاوز حدّ اعتدال و میل به‌طرف افراط یا تفریط ایمن نبود[44].

و ارسطاطالیس گفته است: سعادت چیزی ثابت غیر متغیّر است چنانکه گفتیم، و مردم درمعرض تغیّرات مختلف، پس گاه بود که کسی که خوش عیش‌ترینِ خلق بود به‌مصیبتهای عظیم مبتلا شود، چنانکه در حال برنامس به‌رمز گفته‌اند[45]. و اگر چنین شخص دراثنای آن بلیّه[46] متوفّی

شود مردم او را سعید نشمرند. پس بر این قیاس مردم را سعید نتوان گفت تا معلوم نشود که حال او در آخر عمر چگونه خواهد بود، و این سخنی بس[۴۷] شنیع است.

بعد از آن در جواب این شبهت گفته است که سیرت مردم چون محمود باشد در هر حال که برو عارض شود فاضل‌ترین فعلی که مناسب آن حال بود ایثار کند، مانند صبر در وقت شدّت، و سخا در حال ثروت، و حسن تحمّل در ایّام فاقت، تا در همه احوال سعید باشد و سعادت او منتقل نشود، و چون چنین بود اگر نحوستی عظیم برو وارد شود به صبر و مُدارا آن را تلقّی کند تا سیرت او اقتضای مزید سعادت کند، چه اگر بخلاف این بود سعادت او مکدّر و منغّص شود، و احزان و هموم تضاعف پذیرد، تا از افعال جمیل ممنوع شود، و افعال جمیل چون از سعید در امثال این احوال صادر شود اشراق و حسن آن زیادت بود، چه احتمال مصائب عظام و خُرد شمردن وقایع صعب، چون نه از جهت عدم احساس یا نقصان فهم بود بلکه از غایت شهامت ذات و کبر نفس و ارتفاع همّت بود، نیکوترین سیرتی باشد. پس گفته است: و چون قوام سیرت به صدور افعال بود، چنان که گفتیم، پس هیچ سعید شقی نشود، چه به هیچ وقت ارتکاب فعلی رکیك نکند، و چون چنین بود سعید همیشه مغبوط باشد و اگرچه مصیبتهائی که به برنامس رسید بدو رسد. از جهت آنکه هیچ آفتْ سعید را از سعادت خویش منتقل نتواند کرد و درهمه احوال برسنّت و سیرت خویش باشد. تا اینجا سخن حکیم است.

و چون گفتیم که سعادت آنگاه حاصل آید که صاحبش از لذّتی که در سیرت حکمت بود بهره یابد، واجب نمود که بیان اقسام سیرتها

و شرح لذّتی که سعدا را باشد با این قواعد اضافت کنیم تا این باب تمام باشد[۴۸] در نوع خویش، پس گوئیم: سیرتهای اصناف خلق به‌حسب بساطت سه‌صنفست، از جهت آنکه غایات افعال ایشان سه نوع است؛ اوّل سیرت لذّت که غایت افعال نفس‌شهوی بود، ودوّم سیرت کرامت که غایت افعال نفس غضبی بود، و سیّم سیرت‌حکمت که غایت افعال نفس عاقله بود. و سیرت حکمت اشرف و اتمّ سیرتهاست و او شامل بود کرامت و لذّت را؛ امّا کرامتی و لذّتی ذاتی نه عرضی به‌خلاف دو سیرت دیگر؛ چه آنچه از حکیم صادر شود جمله مختار و ممدوح باشد، و از آن‌حال انتقال نکند، و چون هر کسی را لذّت در ادراک مطلوب خویش بود پس لذّت عدل[۴۹] در عدالت تواند بود، و لذّت حکیم در حکمت، و چون نفس فاضل را غایت مطالب نیل‌فضایل‌است پس حصول آن او را لذیذترینِ چیزها باشد پس سعادت لذیذترین چیزها بود[۵۰]، و چون انتقال نکند ذاتی بود. و امّا لذّت شهوت چون از تواترِ سبب[۵۱] عین اَلَم می‌شود پس عرضی بود ، و همچنین در کرامت .

و رای این حکیم، یعنی ارسطاطالیس، چنانکه گفتیم آنست که هرچند سعادتِ الهی اشرف چیزهاست و سیرت او لذیذترینِ سیرتها، و امّا از جهت اظهار فضیلت او به‌دیگر سعاداتِ خارج احتیاج افتد، و الاّ آن شرف پوشیده ماند، و چون چنین بود صاحبش مانند فاضلی خفته بود که فعل او ظاهر نشود، امّا اگر با اطّلاع[۵۲] برحقیقتِ آن شرف متمکّن شود از اظهار آثارش لذّت او لذّتی تامّ و بالفعل باشد، وسرور او سروری حقیقی بود منزّه از تمویه و مبرّا ازمیل به‌زخارف و اباطیل، و در آن حال محبّتِ کمالی که در دل او راسخ بود به‌حدّ

شیفتگی و عشق رسد، و ننگ دارد که سلطان عالی را مسخّر سلطان بطن و فرج کند، تا به اشرف اجزا خدمت اخسّ اجزا کند، و سرور مزخرف به لذّتی بود که دیگر حیوانات را دران شرکت است، چه آن لذّت حسّی باشد و در معرض زوال و انتقال، و از تواتر و تعاقب مؤدّی به ملالت و کراهت، و مقتضی اَلَم و لذّت عقلی به خلاف این. پس ظاهر شد که لذّت عقلی ذاتی است و حسّی عرَضی.

و کسی که لذّت حقیقی ادراک نکرده باشد چگونه بدان مایل شود، و تا ریاست ذاتی فهم نکند از کجا طالب آن باشد. همچنین تا برخیر مطلق و فضیلت تامّ وقوف نیابد نشاط و ارتیاح او بدان صورت نبندد. و حکمای قدیم را مَثَلی بوده است که در هیاکل و مساجد آن را اثبات کردندی و آن اینست که: فریشته‌ای که موکّل است بر دنیا می‌گوید: «در دنیا خیری هست و شرّی هست و چیزی[53] هست نه خیر و نه شر؛ هر که این هر سه را بشناسد چنانکه بباید شناخت از من خلاص یابد و به سلامت بماند، و هر که نشناسد او را بکشم به تباه‌ترین کشتنی، و آن چنان بود که من او را بیکبار نکشم تا از من برهد، بلکه اورا آهسته آهسته می کشم در زمانِ دراز.» و اگر کسی در این مَثَل تأمّل کند برمعانی مسائل گذشته تنبیه یابد.

و امّا شرح لذّت سعادت، گوئیم: لذّت دو نوع بود یکی فعلی و دیگر انفعالی. لذّت فعلی به‌حسب نظر اوّل از روی مجاز مانند لذّت ذکور در مباشرت، و لذّت انفعالی مانند لذّت اناث. و لذّت انفعالی سریع‌الزّوال باشد، چه از طرَیان احوال مختلف منفعل و متبدّل شود، و لذّت فعلی ذاتی بود و از جهت امتناع او از انفعال متغیّر نشود. پس لذّات حیوانی و حسّی علی‌الاطلاق از قبیل لذّات انفعالی بود در

حقیقت، چه زوال را بدان راه است و انقضا و تبدّل بران درآید، و همان لذّات بعینها در حالتی آلام باشند و مُستکره شمرند، و لذّت سعادت که مخالف آنست ـ چه ذاتیست نه عرضی، و عقلی است نه حسّی، و الهی است نه بهیمی ـ لذّت فعلی بود، و از اینجا گفته‌اند حکما که لذّت صحیح صاحبش را از نقصان به‌تمام رساند و از بیماری به‌صحّت و از رذیلت به‌فضیلت.

وحال این‌دوصنف لذّت در بدایت ونهایت مختلف افتاده‌است. امّا لذّت حسّی در مبدأ به‌نزدیك طبیعت مرغوب بود، و شوق بدو به حسب استیلای قوّت حیوانی در تزاید باشد، و چون ممارست حاصل آید انفعال‌طبع روی‌نماید، تا گاه بُوَد که به‌اندراس‌قوّت‌غریزت قبیح را مستحسن شمرد و شنیع را جمیل بیند، و چون بنهایت رسد التذاذ منتفی شود و نظرِ بصیرتْ زشتی و فضیحت آن را ظاهر گرداند و وخامت عاقبتش در نظر[54] آرد، پس آن‌را معادی نبود، و لذّت عقلی مخالف این لذّت بود هم در مبدأ و هم در معاد، چه در بدایتْ طبع آن را کراهت دارد و به‌صبر و ریاضت و ثبات و مجاهدت بدست آید، و بعد از حصولِ کشفْ حسن و بها وشرف و فضل آن ظاهر شود. و لذّتی که ورای همهٔ لذّات بود روی‌نماید وعاقبتِ محمود ومعادِ حقیقی او معاینه شود. و از اینجاست که مردم را در عنفوان عمر به‌تأدیب پدر و مادر احتیاج است، بعد ازان به‌سیاست شریعت، بعد ازان به‌تهذیب عقیدت[55] و تقویم طریقت بر وفق حکمت، وچون بدین‌مرتبه رسد اگر لزوم آن سیرت‌را مقتدا سازد، برسیاقتی که موجب سعادت‌بود ومخالفت آن مقتضیِ شقاوت، تربیت یافته باشد.

و چون معلوم شد که لذّت سعادت لذّت فعلی است پس چنانکه

لذّت انفعالی تعلّق به اخذ و قبول دارد لذّت فعلی را تعلّق با عطا و ادا بود، و از اینجا معلوم شود که سعادت مستلزم جود باشد، چه استیفای[۵۶] لذّتِ سعادت در افشای فضیلت واظهار حکمت بود، چنانکه فرطِ لذّتِ صاحبِ خطّ نیکو دراظهار کتابت، و غایتِ لذّتِ صاحبِ الحان در ممارست آلت باشد؛ و از جهت آنکه جودِ سعید به کریم‌ترینِ نفایس و شریفترینِ رغائب بود، یعنی اکمال غیر، لذّت او از همهٔ لذّات بیشتر تواند بود. و عجب آنست که این جود را که جود حقیقی است، با شرفِ منزلت وعلوّ مرتبت، خاصیّتی است ضدّ خاصیّت جود مجازی، چه اموال و اعراض دنیاوی به‌بذل ناقص شود و تبذیر دران موجبِ قلّتِ ذاتِ یَدْ و نیستیِ ذخایر و خزاین باشد، و در جود حقیقی چندانکه بذل و تبذیر بیشتر افتد نَما و زیادتِ ذخایر بیشتر بود و از نقصان و زوال محفوظتر ماند، باز آنکه موادّ جود مجازی در معرض حَرْق وغَرْق ونهب وتسلّط اضداد واعدا ودزدان باشد، و موادّ جود حقیقی از تصرّف صروف و تطرّق آفات و تسلّط حُسّاد و اضداد ایمن.

و چون حال لذّتِ سعادت معلوم شد الم شقاوت که ضدّ آنست ودرد حسرت[۵۷] و ندامت برفوات چنین کرامتی نیز هم از آنجا[۵۸] معلوم شود. و حکما را خلاف است تا سعادت ممدوح باشد یانه. حکیم ارسطاطالیس گفته است: چیزهائی که در غایت فضل بود آن را مدح نتوان گفت بلکه چیزهای دیگر را مدح بدان توان گفت. مثالش باری، عزّ وعلا، وخیر محض که فیض ذات مقدّس اوست، چه‌مدح چیزهای دیگر یا به‌اضافت با حضرت او یا به‌اتّصاف به‌خیریّت تواند بود، امّا ذات و صفات او از مدح متعالی بود. پس اورا تمجید کنند نه‌مدح. و

چون سعادت از قبیل خیر است، چه امری الهی است، سزاوار تمجید بود واز مدح منزّه. و مردم را به‌سعادت یا به‌صفتی که مؤدّی به‌سعادت بود مدح‌توان گفت، چنانکه به‌عدالت که‌مقتضی‌سعادت بود مدح‌گویند. پس معلوم شد که سعادت مفید مدح است نه اهل مدح، والله اعلم.

قسم دوم

در مقاصد، و آن مشتمل بر ده فصل است

فصل اول

در حد و حقیقت خُلق و بیان آنکه تغییر اخلاق ممکن است

خُلق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولتِ صدور فعلی ازو بی‌احتیاج به‌فکری[1] و رویّتی. و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیّات نفسانی آنچه سریع‌الزّوال بود آن را حال خوانند، و آنچه بطیء الزّوال بود آن را ملکه گویند. پس ملکه کیفیّتی بود از کیفیّات نفسانی، و این ماهیّت خُلق است. و امّا لِمیّت او، یعنی سبب وجود او، نفس را دوچیز باشد: یکی طبیعت و دوّم عادت. امّا طبیعت چنان بود که اصل مزاج شخصی چنان اقتضا کند که او مستعدّ حالی باشد از احوال، مانند کسی که کمتر سببی تحریک قوّت غضبی او کند، یا کسی که از اندك آوازی که به‌گوش او رسد یا از خبر مکروهی ضعیف که بشنود خوف و بددلی برو غالب شود، یا کسی که از اندك حرکتی که موجب تعجّب بود خندهٔ بسیارِ بی‌تکلّف برو غلبه کند، یا کسی که از کمتر سببی قبض و اندوهِ بافراط برو درآید. و امّا عادت چنان بود که در اوّل به‌رویّت و فکر اختیارِ کاری کرده باشد و به‌تکلّف در ان

شروع می‌نموده تا به‌ممارست متواتر و فرسودگی دران با آن کار إلف گیرد، و بعد از إلفِ تمام به‌سهولت بی رویّت ازو صادر می‌شود تا خلقی شود او را.

و قُدما را خلاف بوده است اندر آنکه خُلق از خواصِّ نفس حیوانیست، یا نفس ناطقه را در استلزام او مشارکتی است، و همچنین خلاف کرده‌اند در آنکه خُلق هر شخصی‌اورا طبیعی‌بود، یعنی[2] ممتنع الزّوال مانند حرارت آتش، یا غیر طبیعی. گروهی[3] گفته‌اند بعضی اخلاق طبیعی باشد و بعضی به‌اسباب دیگر حادث شود و مانند طبیعی[4] راسخ گردد؛ و قومی گفته‌اند همه اخلاق طبیعی باشد و انتقال ازان ناممکن؛ و جماعتی گفته‌اند هیچ خُلق نه طبیعی است و نه مخالف طبیعت، بلکه مردم را چنان آفریده‌اند که هر خُلق که خواهد می‌گیرد، یا به‌آسانی یا به‌دشواری، آنچه ازان موافق اقتضای مزاج بود، چنانکه در مثالهای مذکور یاد کردیم، به‌آسانی، و آنچه برخلاف آن بود به‌دشواری. و سبب هرخُلقی که برطبیعتِ صنفی ازاصناف مردم غالب می‌شود در ابتدا ارادتی بوده باشد و به‌مداومت ممارست ملکه‌گشته و از این سه‌مذهبْ حقّ مذهب آخر است[5] چه به‌عیان مشاهده می‌افتد که کودکان و جوانان به‌پرورش و مجالستِ کسانی که به‌خُلقی‌موسومند، و یا به‌ملابست افعال ایشان، آن خُلق فرا می‌گیرند، هرچند پیشتر به خُلقی دیگر موصوف بوده‌اند. و مذهب اوّل و دوّم مؤدّی است به ابطال قوّت تمییز و رویّت، و رفض انواع تأدیب وسیاست، وبطلان شرایع و دیانات، و اهمال نوع انسان از تعلیم وتربیت، تا هرکسی بر حسب اقتضای طبیعتِ خود می‌روند، و مُفْضی شود به‌رفع نظام و تعذّر بقای نوع. وکذب و شناعت این قضیّه بس ظاهر است.

و از ارباب مذهب اوّل جمعی از حکما، که معروفند به‌رواقیان، گفتند همهٔ مردمان را در فطرت برطبیعت خیر آفرینند، و به‌مجالست اشرار و ممارست شهوات و عدم تأدیب و زجر از فواحش به‌جائی رسند که در حسن و قبح امور فکر نکنند، و از هر طریق که توانند به مرغوب و مُشتَهی توصّل نمایند تا به‌تدریج طبیعتِ بدی در ایشان راسخ شود.

وگروهی دیگر پیش از ایشان گفتند[۶] مردم را از طینت سفلی و وَسَخ طبایع آفریده‌اند و کدورات عالم در مادّهٔ او صرف کرده، بدین‌سبب در اصل طبیعت شرّ در ایشان مرکوز است، و قبول خیر به‌توسّط تعلیم و تأدیب کنند، و بعضی از ایشان که در غایت شرّ باشند به‌تأدیب اصلاح نپذیرند، و بعضی که اصلاح‌پذیر باشند اگر از ابتدای نشو بااهلِ[۷] فضیلت و اخیار نشینند خیّر شوند و الاّ برطبیعت اصل[۸] بمانند.

و مذهب جالینوس آنست که بعضی ازمردمان به‌طبع اهل‌خیرند و بعضی به‌طبع اهل شرّ و باقی متوسّط میان هردو و قابل هردوطرف و این، دومذهبِ اوّل را ابطال کرد بدین‌حجّت که اگر همهٔ مردمان در فطرت خیّر باشند و به‌تعلیم به شرّ انتقال می کنند، بضرورت استفادت شرّ یا از خود کنند یا ازغیرخود، اگراز خود کنند پس قوّتی که درایشان بُوَد مقتضی شرّ بود، وچون چنین بود به‌طبع خیّرنبوده باشند بلکه شرّیر بوده باشند؛ و اگر در ایشان هم قوّت شرّ باشد و هم قوّت خیر، ولکن قوّت شرّ غالب می‌شود برقوّت خیر، هم لازم آید که شرّیر بطبع باشند؛ وامّا اگر شرّ ازغیر خود استفادت می کنند آن اغیار به‌طبع اشرارباشند، پس همهٔ مردمان به‌طبع اخیارنبوده باشند.

و همین حجّت بعینها در ابطال آنکه همهٔ مردمان به‌طبع اشرار باشند استعمال کرد. و چون این دومذهب ابطال کرد مذهب خویش اثبات کرد و گفت[۹] به‌عیان ومشاهده می‌بینم که طبیعتِ بعضی مردمان اقتضای خیر می کند و به هیچ‌وجه ازان انتقال نمی کند، و ایشان اندك‌اند، و طبیعت بعضی اقتضای شرّ می کند و به‌هیچ‌وجه قبول خیر نمی کنند، و ایشان بسیارند، و باقی متوسّط‌اند که به‌مجالست اخیار خیّر می‌شوند و به‌مخالطت اشرار شرّیر می‌شوند.

و حکیم ارسطاطالیس در کتاب «اخلاق» و در کتاب «مقولات» گفته است: اشرار به تأدیب وتعلیم‌اخیار شوند. و هرچند این حُکم علی‌الاطلاق نبود امّا تکرار مواعظ و نصایح وتواتر تأدیب و تهذیب و مؤاخذت به‌سیاسات پسندیده هر آینه اثری بکند. پس طایفه‌ای باشند که هرچه زودتر قبول آداب کنند و اثر فضیلت بی‌مهلت و درنگی در ایشان ظاهر شود، و طایفهٔ دیگر باشند که حرکت ایشان به‌سوی التزام فضایل وتأدّب و استقامت بطیءتر بود.

و امّا دلیل حکمای متأخّران بر آنکه هیچ خُلق طبیعی نیست آنست که گویند: هرخُلقی تغیّر پذیرد وهیچ چیز از آنچه تغیّر[۱۰] پذیرد طبیعی نبود. نتیجه دهد که هیچ خُلق طبیعی نبود، و این‌قیاسی صحیح است برصورت ضرب دوّم از شکل اوّل. مقدّمهٔ صغری، به‌بیانی که گفته آمد از شهادت عیان و وجوب تأدیب احداث و حسن شرایع که سیاست خدای تعالی است ظاهر است، و مقدّمهٔ کبری نیز در نفس خود[۱۱] بیّن است چه همه کس به‌ضرورت داند که طبع آب را که‌مقتضی میل اوست به‌سفل تغییر نتوان کرد، تا میل کند به‌جهتی دیگر، و طبع آتش را از احراق بنتوان‌گردانید، و در دیگر امورطبیعی‌براین مثال.

پس اگر خُلق طبیعی بودی عقلا به‌تأدیب کودکان و تهذیب جوانان و تقویم اخلاق و عادات ایشان نفرمودندی و بران اقدام ننمودندی.

و اگر کسی به‌نظر اعتبار در احوال کودکان و اخلاق ایشان تأمّل کند، وعلی‌الخصوص کودکانی را که به‌بردگی از طرفی به‌طرفی برند، این معنی اورا روشن گردد. و کودك در ابتدای فطرت مقتضای طبیعت اظهار کند، چه قوّت رویّت او بدان درجه نرسیده باشد که احوال و ارادات[۱۲] خویش به‌حیلت و خدیعت پوشیده گرداند، چنانکه دیگر اصناف که اصحاب تمییز وفکر باشند، تا آنچه قبیح شمرند مخفی دارند و به‌تکلّف آنچه مستحسن دانند فرانمایند. و در کودکان ظاهر است که بعضی مستعدّ قبول آداب باشند به‌آسانی و بعضی به‌دشواری، و بعضی را طبع از قبول آن متنفّر بود، و مقتضیات امزجهٔ ایشان چون حیا و وقاحت و سخا و ضِنّت وقساوت و رقّت و دیگر احوال از ایشان صادر.

و بعد ازان بعضی سهل‌القیاد باشند در قبول اضداد آن حالات، و بعضی عَسِرالقیاد و بعضی ممکن‌القبول و بعضی ممتنع‌القبول، تا برخی خیّر برآیند و برخی شرّیر وبعضی متوسّط؛ وچون مانننده‌است احوال خُلق به‌خَلق، که همچنانکه هیچ صورت به‌صورتی‌مشابه‌نیست هیچ خُلق مناسب خلقی یافته نشود، و اگر اهمال تأدیب و سیاست کنند و زمام هرکس به‌دست طبع او دهند همه‌عمر برحالتی که مقتضای مزاج او بُود در اصل، یا آنچه عارض شده باشد به‌اتّفاق، بماند ـ بعضی در قید غضب و بعضی در حبالهٔ شهوت وگروهی اسیر حرص و گروهی مبتلا به‌تکبّر ـ ولیکن مؤدّب اوّل همه جماعت راناموس‌الهی بود علی‌العموم، و مؤدّب ثانی اهل تمییز[۱۳] و اذهان صحیح را از ایشان

حکمت بود علی‌الخصوص، تا از آن مراتب به‌مدارج کمال[۱۴] رسند، پس واجب بود برمادر و پدر که فرزندان را اوّل درقید ناموس آورند و به‌اصناف سیاسات و تأدیبات اصلاح عادات ایشان کنند، جماعتی را که مستحقّ ضرب و توبیخ‌باشند، چیزی ازاین جنس به‌قدرحاجت در تأدیب ایشان لازم دانند، و گروهی راکه به‌مواعید خوب از کرامات و راحات به‌اصلاح توان‌آورد این معانی در باب ایشان به‌تقدیم رسانند، وعلی‌الجمله ایشان را اجباراً أو اختیاراً برادب ستوده وعادت پسندیده بدارند تاآن را ملکه‌کنند، و چون به‌کمال عقل رسند از ثمرات آن تمتّع یابند. و برهان برآنکه طریق[۱۵] قویم و منهاج مستقیم‌آن بوده است‌که ایشان را بران داشته‌اند تعقّل[۱۶] کنند، و اگر مستعدّ کرامتی بزرگتر و سعادتی جسیم‌تر باشند به‌آسانی به‌آن برسند، ان شاءالله، وهو ولیّ التّوفیق.

فصل دوم
درآنکه صناعت تهذیب اخلاق شریفترین صناعات است

شرف هرصناعتی[۱] که مقصور بود براصلاح جوهر موجودی‌از موجودات به‌حسب شرف آن موجود تواند بود درذات خویش؛ واین قضیّه‌ایست‌در عقل عقلا ظاهر ومکشوف، چه‌صناعت‌طب که‌غرض ازو اصلاح بدن‌انسان‌است‌شریفتر بوداز صنعت‌دباغت که‌غرض‌ازو استصلاح پوست حیواناتِ مرده باشد. و چون‌شریفترینِ موجوداتِ این‌عالم‌نوع انسان است ـ چنانکه در علوم نظری مبرهن شده است و ما در فصل چهارم از قسم اوّل به‌آن اشارتی کردیم[۲]، و وجود این نوع متعلّق به قدرت خالق، و صانع اوست، جلّ اسمه وعظم ذکره، و تجوید وجود

واکمال جوهرش مفوّض به‌رای و رویّت وتدبیر و ارادت او، چنانکه بیان کردیم؛ و چون کمال هرچیزی در صدور فعل خاصّ اوست ازو برتمام‌ترین وجهی، و نقصان او در قصور آن صدور ازو، چنانکه در اسپ یاد کرده آمد، که اگر مُصْدِر خاصیت خویش نباشد بر وجه اتمّ همچون خر نقل اثقال را شاید، یا همچون گوسفند ذبح را، و اظهار خاصیّت انسان که اقتضای اصدار افعال خاصّ او کند ازو تا وجودش به‌کمال رسد جز به‌توسّط این صناعت صورت‌نبندد ـ پس صناعتی که ثمرهٔ او اکمال اشرف موجودات این عالم بود اشرف صناعات اهل عالم تواند بود.

و بباید دانست که همچنانکه در اشخاص هر صنفی از اصناف حیوانات بل[۳] اصناف نامیات و جمادات تفاوتی فاحش است، چه‌اسپ دوندهٔ تازی با اسپ کودن پالانی وتیغ هندی نیك با تیغ نرم‌آهن‌زنگ خورده در یك‌سلك نتوان آورد، در اشخاص مردم تفاوت ازان بیشتر است، بل[۳] درهیچ‌نوع ازانواع موجودات آن اختلاف و مباینت نیست که دراین نوع، و آن شاعر که گفته است:

وَلَمْ أَرَ أَمثالَ الرِّجالِ تَفاوَتَتْ لَدَى المجد حتّى عُدَّ ألفٌ بواحدِ

اگرچه پنداشته است که مبالغت می کند ولکن به‌حقیقت مقصّر بوده است، چه در نوع انسان شخصی یافته شود که اخسّ موجودات باشد و شخصی یافته شود که اشرف و افضل[۴] کاینات بود، و به‌توسّط این صناعت میسّرمی‌شود که ادنیٰ مراتب انسانی رابه‌اعلی مدارج‌رسانند[۵] به‌حسب استعداد وقدر صلاحیت او، هرچند همه مردمان قابل یك نوع کمال‌نتوانندبود، چنانکه‌گفته‌آمد. پس صناعتی که‌بدواخسّ موجودات را اشرف کاینات‌توان‌کرد، چه‌شریف صناعتی تواند بود.

این قدر در این باب کفایت بود تا سخن به حدّ اطناب نکشد واللّه المیسِّر لِلْخیرات والموفِّق لِلْحسنات.

فصل سیم
در حصر اجناس فضایل که مکارم اخلاق عبارت از آنست

در علم نفس مقرّر شده است که نفس انسانی را سه قوّت متباینست که به‌اعتبار آن قوّتها مصدر افعال و آثار مختلف می‌شود به مشارکت ارادت، وچون یکی از آن قوّتها بردیگران[1] غالب شود دیگران مغلوب یا مفقود شوند: یکی قوّت ناطقه که آن را نفس مَلَکی خوانند، و آن مبدأ فکر و تمییز و شوق نظر[2] در حقایق امور بود، و دوّم قوّت غضبی که آن را نفس سَبُعی خوانند، و آن مبدأ غضب ودلیری و اقدام براهوال و شوق تسلّط وترفّع و مزید جاه بود، و سیم قوّت شهوانی که آن را نفس بهیمی خوانند، و آن مبدأ شهوت و طلب غذا و شوق التذاذ به‌مآکل و مشارب و مناکح بُوَد، چنانکه در قسم اوّل اشارتی به‌این قسمت تقدیم افتاد.

پس عدد فضایل نفس به‌حسب اعداد این قویٰ تواند بود، چه هرگاه که حرکت نفس ناطقه به‌اعتدال بود در ذات خویش و شوق او به‌اکتساب معارف یقینی بود، نه به‌آنچه گمان برند که یقینی است و به حقیقت جهل محض بود، از آن حرکتْ فضیلت علم حادث شود و به تبعیّت فضیلت حکمت لازم آید. و هرگاه که حرکت نفس سَبُعی به اعتدال بود، و انقیاد نماید نفس عاقله را، وقناعت کند برآنچه نفس عاقله قسط او شمرد، و تهیّج بی‌وقت و تجاوز حد ننماید در احوال خویش، نفس را از آن حرکت فضیلتِ حلم حادث شود و فضیلت شجاعت

به‌تبعیّت لازم آید. و هرگاه که حرکت نفس بهیمی به‌اعتدال بود، و مطاوعت نماید نفس عاقله را و اقتصار کند برانچه عاقله نصیب او نهد، ودر اتّباع هوای خویش مخالفت او نکند، از آن حرکت فضیلت عفّت حادث شود و فضیلت سخا به‌تبعیّت لازم آید.

و چون این سه‌جنس فضیلت حاصل شود و هرسه با یکدیگر متمازج ومتسالم شوند از ترکّب هرسه، حالتی متشابه حادث گردد که کمال و تمام آن فضایل به‌آن[۳] بود و آن را فضیلت عدالت خوانند. و از این جهت است که اجماع و اتّفاق‌جملگیِ حکمای متأخّر و متقدّم حاصل است برانکه اجناس فضایل چهار است: حکمت و شجاعت و عفّت و عدالت. و هیچ کس مستحقّ مدح و مستعدّ مباهات ومفاخرت نشود الّا به‌یکی ازاین چهار، یا به‌هرچهار؛ چه‌کسانی نیز که به‌شرف نسب و بزرگی دودمان فخر کنند مرجع با آن بود که بعضی از آبا و اسلاف ایشان به‌این فضایل موصوف بوده‌اند و اگر کسی به‌تفوّق و تغلّب یا کثرت[۴] مال مباهات کند اهل عقل را برو انکار رسد.

و به‌عبارتی[۵] دیگر، پیش ازین گفته آمد که نفس‌را دوقوّت‌است: یکی ادراك به‌ذات و دوّم تحریك به‌آلات؛ و هریکی ازاین دومنشعب شود به‌دوشعبه: امّا قوّت ادراك: به‌قوّت نظری و قوّت عملی؛ و امّا قوّت تحریك: به‌قوّت دفع یعنی غضبی وقوّت جذب یعنی شهوی. پس بدین اعتبار قویٰ چهارشود، و چون تصرّف هریك درموضوعات خویش بر وجه اعتدال بود، چنانکه باید و چندانکه باید، بی افراط و تفریط[۶]، فضیلتی حادث شود.

پس فضایل نیز چهار بود یکی از تهذیب قوّت نظری و آن حکمت بود، و دوّم از تهذیب قوّت عملی و آن عدالت بود، وسیم از

تهذیب قوّت غضبی و آن شجاعت بود و چهارم از تهذیب قوّت شهوی و آن عفّت بود. و چون کمال قوّت عملی آن بود که تصرّفات او در آنچه تعلّق به‌عمل دارد بروجهی باشد که باید، و تحصیل این فضایل تعلّق به‌عمل دارد، از این‌جهت حصول عدالت موقوف بود بر حصول سه فضیلت دیگر چنانکه دراعتبار اوّل گفته آمد.

و اینجا اشکالی وارد است و آن آنست که حکمت را قسمت کردیم به‌نظری و عملی، و حکمت عملی را به‌سه صنف که یکی از ان مشتمل است بر فضایل چهارگانه که یکی از ان حکمت است. پس نفس حکمت قسمی باشد از اقسام حکمت، و این‌قسمتی مدخول بود. وحلّ این اشکال آنست که همچنان که[7] عمل را تعلّقی‌است به‌نظر، و بدین‌سبب در اقسام علوم قسمی که مقصور بود برعلم به‌اموری که وجود آن تعلّق به‌تصرّف عالِم دارد موسوم شده است به‌قسم‌عملی، نظر را نیز تعلّقی است به‌عمل، چه نظر از اموریست که وجود آن تعلّق به‌تصرّف ناظر دارد؛ پس از این‌جهت تحصیل اصل حکمت قسمی از اقسام حکمت عملی آمد، تاچنانکه عدالت از حکمت است، حکمت از عدالت‌بود، با آنکه مراد از حکمت در این مقام استعمال عقل عملی باشد چنانکه‌باید، وآن را حکمت عملی نیز خوانند، و به‌سبب اختلاف اعتبار اختلال از قسمت زایل شود و شك برخیزد.

و هریکی از این فضایل اقتضای استحقاق مدح صاحب فضیلت به‌شرط تعدّی کند ازو به‌غیر او، چه مادام که اثر آن فضیلت هم درذات او بود تنها، و به‌غیر او سرایت نکند، موجب استحقاق مدح نشود. مثالش صاحب سخاوت راکه سخاوت او ازو تعدّی نکند به‌غیری مِنْفاق خوانند نه سخی، و صاحب شجاعت را چون بدین‌صفت‌بود

غیورخوانند نه شجاع، و صاحب حکمت را مستبصر خوانند نه حکیم.
امّا چون فضیلت° عام شود و اثر خیرش به‌دیگران سرایت کند هرآینه سبب خوف و رَجای دیگران گردد، پس سخا سبب رجابود وشجاعت سبب خوف، امّا دردنیا، چه این دوفضیلت تعلّق به‌نفس حیوانیِ فانی دارد[۸]، و علم هم سبب رجا بود و هم سبب خوف، هم در دنیا وهم در آخرت، چه این فضیلت تعلّق به‌نفس مَلَکیِ باقی دارد. و چون رجا و هیبت، که سبب سیادت واحتشام باشند حاصل آید، مدح لازم شود.

ودررسوم این فضائل گفته‌اند که: حکمت آنست که معرفت هرچه سمت وجود دارد حاصل شود. و چون موجودات یا الهی است یا انسانی پس حکمت دو نوع بود: یکی دانستنی و دیگر کردنی، یعنی نظری و عملی، و شجاعت آنست که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید، تا در امور هولناك مضطرب نشود و اقدام برحسب رای کند، تا هم فعلی که کند جمیل بود و هم صبری که نماید محمود باشد؛ و عفّت آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه باشد، تا تصرّفات او به‌حسب اقتضای رای بود و اثر حرّیّت درو ظاهر شود و از تعبّد هوای نفس و استخدام لذّات فارغ ماند؛ و عدالت آنست که این همهٔ قوّتها با یکدیگر اتّفاق کنند و قوّت‌ممیزه را امتثال نمایند، تا اختلاف هواها و تجاذب قوّتها صاحبش را در ورطهٔ حیرت نیفگند و اثر انصاف و انتصاف درو ظاهر شود، والله‌اعلم.

فصل چهارم

در انواعی[۱] که در تحت اجناس فضایل باشند

و در تحت هریکی از این اجناسِ چهارگانه انـواع نامحصور بود و امّا آنچه مشهورتر است یاد کنیم:

امّا انواعی[۱] که در تحت جنس حکمت است، هفت است: اوّل ذَکا ودوّم سرعت فهم و سیم صفای ذهن وچهارم سهولت تعلّم وپنجم حسن تعقّل و ششم تحفّظ و هفتم تذکّر. امّا ذَکا آن بود که از کثرت مُزاولت مقدّماتِ مُنْتجه سرعت انتاج قضایا و سهولت استخـراج نتایج ملکه شود برمثال برقی که بدرفشد[۲]. وامّا سرعت فهم آن بود که نفس راحرکت ازملزومات به لوازم ملکه شده باشدتا دران به فضلِ مکثی محتاج نشود. و امّا صفای ذهن آن بـود که نفس را استعداد استخراج مطلوب بی‌اضطراب و تشویش که برو طاری گردد حـاصل آیـد. و امّا سهولت تعلّم آن بود که نفس حدّتی اکتساب کند درنظر تا بی ممانعت خواطر متفرّقه به کلّیّت خویش توجّه به‌مطلوب می کند. و امّاحسن تعقّل آن بود که در بحث و استکشاف از هر حقیقتی حدّ و مقداری که باید نگاه دارد تا نه اهمال داخلی کرده باشد و نه اعتبار خارجی. وامّا تحفّظ آن بود که صورتهائی راکه عقل یا وهم[۳] به‌قوّت تفکّر یاتخیّل ملخّص و مستخلص گردانیده باشند نیك نگاه دارد و ضبط کند. و امّا تذکّر آن بود که نفس را ملاحظت صور محفوظه به‌هروقت که خواهد به‌آسانی دست دهد از جهت ملکه‌ای که اکتساب کرده باشد.

و امّا انواعی که در تحت جنس شجاعت است یازده نوع‌است: اوّل کِبَرنفس، دوّم نَجدت ، و سیم بلند همّتی، و چهارم ثَبات،

و پنجم حلم، و ششم سکون، و هفتم شهامت، و هشتم تحمّل، و نهم تواضع، و دهم حمیّت، و یازدهم رقّت. امّا کبر نفس آن بود که نفس به کرامت و هوان مبالات نکند و به یسار و عدمش التفات ننماید بلکه بر احتمال امور ملایم و غیر ملایم قادر باشد. و امّا نجدت آن بود که نفس واثق باشد به ثبات خویش تا در حالت خوف جَزَع بر و درنیاید و حرکات نامنتظم ازو صادر نشود. و امّا بلندهمّتی[۴] آن بود که نفس را در طلب جمیلْ سعادت و شقاوت اینجهانی در چشم نیفتد و بدان استبشار و ضجرت ننماید تا به حدّی که از هول مرگ نیز باك ندارد. و امّا ثبات آن بود که نفس را قوّت مقاومت آلام و شداید مستقرّ شده باشد تا از عارض شدن امثال آن شکسته نشود. و امّا حلم آن بود که نفس را طمأنینتی حاصل شود که غضب به آسانی تحریك او نتواند کرد[۵] و اگر مکروهی بدو رسد در شغب نیاید. و امّا سکون آن بود که در خصومات یا در حربهائی که جهت محافظت حرمت یا ذَبّ[۶] از شریعت لازم شود خفّت و سبکساری ننماید و این را عدم طیش نیز گویند. و امّا شهامت آن بود که نفس حریص گردد بر اقتنای امور عظام از جهت توقّع ذکر جمیل. و امّا تحمّل آن بود که نفس آلات بدنی را فرسوده گرداند در استعمال از جهت اکتساب امور پسندیده. و امّا تواضع آن بود که خود را مزیّتی نشمرد بر کسانی که در جاه ازو نازل‌تر باشند[۷]. وامّا حمیّت آن بود که در محافظت ملّت یا حرمت از چیزهائی که محافظت ازان واجب بود تهاون ننماید. و امّا رقّت آن بود که نفس از مشاهدهٔ تألّم ابنای جنس متأثّر شود بی‌اضطرابی که در افعال او حادث گردد، والله اعلم.

و امّا انواعی که در تحت جنس عفّت است دوازده است:

اوّل حیا، و دوم رفق، و سیم حسن هَدْی، و چهارم مسالمت، و پنجم دَعَت[۸]، و ششم صبر، و هفتم قناعت، و هشتم وقار، و نهم ورع، و دهم انتظام، و یازدهم حریّت، و دوازدهم سخا. امّا حیا انحصار نفس باشد در وقت استشعار از ارتکاب قبیح به‌جهت احتراز از استحقاق مذمّت. و امّا رفق انقیاد نفس بود اموری را که حادث شود از طریق تبرّع و آن را دَماثت نیز خوانند. و امّا حسن هَدْی آن بود که نفس را به‌تکمیل خویش به‌حِلیَتهای ستوده رغبتی صادق حادث شود. و امّا مسالمت آن بود که نفس مجاملت نماید در وقت تنازع آرای مختلفه و احوال متباینه ازسر قدرت و ملکه‌ای که اضطراب را بدان تطرّق نبود. و امّا دَعَت آن بود که نفس ساکن باشد دروقت حرکت شهوت و مالك زمام خویش بود. و امّا صبر آن بود که نفس مقاومت کند با هویٰ تا مطاوعت لذّات قبیحه ازو صادر نشود. و امّا قناعت آن بود که نفس آسان فراگیرد امور مآکل و مشارب و ملابس وغیر آن و رضا دهد به‌آنچه سدّ خلل کند از هرجنس که اتّفاق افتد. و امّا وقار آن بود که نفس در وقتی که منبعث باشد به‌سوی مطالب آرام نماید تا از شتاب‌زدگی مجاوزت حد ازو صادر نشود به‌شرط آنکه مطلوب فوت نکند. و امّا ورع آن بود که نفس ملازمت نماید براعمال نیکو و افعال پسندیده و قصور و فتور را بدان راه ندهد. و امّا انتظام آن بود که نفس را تقدیر و ترتیب امور بر وجه وجوب و حسب مصالح نگاه داشتن ملکه شود. و امّا حریّت آن بود که نفس متمکّن شود از اکتساب مال از وجوه مکاسب جمیله و صرف آن در وجوه مصارف محموده و امتناع نماید از اکتساب از وجوه مکاسب ذمیمه. و امّا سخا آن بود که انفاق اموال و دیگر مقتنیات بر و سهل و آسان بود تا چنانکه باید

و چندانکه باید به‌مصبّ استحقاق می‌رساند.

و سخا نوعی است که در تحت او انواع بسیار است و تفصیل بعضی‌ازان اینست: انواع فضایل که در تحت جنس سخاست، وآن هشت بود: اوّل کرم، و دوّم ایثار، و سیم عفو ، و چهارم مروّت، و پنجم نُبل، و ششم مواسات، و هفتم سماحت، و هشتم مسامحت. امّا کرم‌آن بود که برنفس سهل نماید انفاقِ مال بسیار در اموری که نفع آن عام بود و قدرش بزرگ باشد بر وجهی که مصلحت اقتضا کند. و امّا ایثار آن‌بود که‌برنفس آسان‌باشد[۹] ازسرمایحتاجی که به‌خاصهٔاو تعلّق داشته‌بود[۱۰] برخاستن وبذل کردن در وجه کسی که‌استحقاق آن‌اوراثابت بود. و امّا عفو آن بود که برنفس آسان بود ترك مجازات به‌بدی یا طلب مکافات به‌نیکی با حصول‌تمکّن‌ازان و قدرت. و امّا مروّت‌آن بود که نفس را رغبتی صادق‌بود برتحلّی‌به‌زینت افادت و بذل مالابُدّ یا زیادت بران. وامّا نُبل‌آن‌بود که‌نفس ابتهاج نماید به‌ملازمت افعال پسندیده ومداومت‌سیرت‌ستوده. وامّا مواسات معاونت یاران ودوستان ومستحقّان بود در معیشت و شرکت دادن ایشان را با خود در قوت و مال. و امّا سماحت بذل کردن بعضی باشد به‌دلخوشی از چیزهائی که واجب نبود بذل کردن آن[۱۱]. و امّامسامحت ترك‌گرفتن بعضی بود از چیزهائی که واجب نبود ترك آن از طریق اختیار.

و امّا انواعی که[۱۲] در تحت جنس عدالت است دوازده است: اوّل صداقت، و دوم الفت، وسیم وفا، وچهارم شفقت، و پنجم صِلتِ رَحِم، و ششم مکافات، و هفتم حسن شرکت، و هشتم حسن قضا، و نهم‌تودّد، ودهم تسلیم، ویازدهم‌توکّل و دوازدهم عبادت. امّاصداقت محبّتی صادق بود که باعث شود براهتمام جملگی اسباب فراغت

صدیق و ایثارِ رسانیدن هرچیزی که ممکن باشد[۱۳] به‌او. و امّا الفت آن بود که رایها و اعتقادات گروهی در معاونتِ یکدیگر به‌جهت تدبیر معیشت متّفق شود. و امّا وفا آن بود که از التزام طریق مواسات و معاونت تجاوز جایز نشمرد. و امّا شفقت آن بود که از حالی غیر ملایم که به‌کسی رسد مستشعر بود و همّت بر ازالت آن مقصور دارد. و امّا صلت رَحِم آن بود که خویشان و پیوستگان را با خود در خیرات دنیاوی شرکت دهد. و امّا مکافات آن بود که احسانی را که با او کنند به‌مانند آن یا زیادت از آن مقابله کند و در اساءت به‌کمتر از آن. و امّا حسن شرکت آن بود که دادن و ستدن در معاملات بر وجه اعتدال کند چنانکه موافق طبایع دیگران افتد. و امّا حسن قضا آن بود که حقوق دیگران که بروجه مجازات می‌گزارد[۱۴] از منّت و ندامت خالی باشد. و امّا تودّد طلب مودّت اکفاء و اهل فضل باشد به خوشروئی و نیکو سخنی و دیگر چیزهائی که مستدعی این معنی بود. و امّا تسلیم آن بود که به‌فعلی که تعلّق به‌باری، سبحانه وتعالی[۱۵]، داشته باشد یا به‌کسانی که بر ایشان اعتراض جایز نبود رضا دهد و به خوش‌مَنِشی و تازه روئی آن را تلقّی نماید و اگر چه موافق طبع او نبود. و امّا توکّل آن بود که در کارها که[۱۶] حوالت آن با قدرت و کفایت بشری نبود و رای و رویّت خلق را دران مجال تصرّفی[۱۷] صورت نبندد زیادت و نقصان و تعجیل و تأخیر نطلبد و به خلاف آنچه باشد میل نکند. و امّا عبادت آن بود که تعظیم و تمجید خالقِ خویش، جلّ وعلا، و مقرّبان حضرت او چون ملائکه و انبیا و ائمّه و اولیا، علیهم‌السّلام، و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی صاحبِ شریعت ملکه کند، وتقوی را که مکمّل و متمّم این معانی بود شعار و دثار خود سازد.

اینست حصر انواع فضایل، و از ترکّب بعضی با بعضی فضیلتهای بی‌اندازه تصوّر توان کرد که بعضی را نامی[۱۸] خاصّ بود و بعضی را نبود، والله ولیّ التّوفیق.

فصل پنجم

در حصر اضداد این اجناس که اصناف رذایل بود

چون فضایل در چهار جنس محصور است اضداد آن که اجناسِ رذایل بود در بادی‌النّظر هم چهار تواند بود و آن جهل باشد که ضدّ حکمت است، و جبن که ضدّ شجاعت است، و شرَه که ضدّ عفّت است، و جور که ضدّ عدالت است. و امّا به‌حسب نظر مستقصیْ و بحث مستوفیْ هر فضیلتی را حدّیست که چون از آن حدّ تجاوز نمایند چه در طرف غُلُوّ و چه درطرف تقصیر به‌رذیلتی اداکنند، بل هرقید که در تحدید فضیلتی معتبر بود چون اهمال کنند، یا هرقید که نامعتبر بود چون رعایت کنند، آن فضیلت رذیلت گردد، پس هرفضیلتی به مثابت وسطی است، و رذایل که به‌ازای او باشند به منزلت اطراف، مانند مرکز و دایره، تا همچنان که برسطح دایره یك‌نقطه که مرکز است دورترین نقطه‌هاست از محیط، و دیگر نقط، که اعدادآن در حصر و عدّ نیاید از جوانب، چه برمحیط و چه داخل محیط، هریك در جانبی که باشد به‌محیط نزدیکتر باشند[۱] از مرکز؛ همچنین فضیلت را نیزحدّی بود که آن حدّ از رذایل در غایت بُعد باشد و انحراف از آن حدّ در هرجهت و جانب که اتّفاق افتد موجب قرب بود به‌رذیلتی. و اینست مرادحکما از آنچه گویند فضیلت در وسط بود و رذایل براطراف. پس ازاین روی، به‌ازای هرفضیلتی رذیلتهای نامتناهی باشد[۲]، چه وسط

محدود بود و اطراف نامحدود.

و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خطّی مستقیم، و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خطّ، و ظاهر است که میان دو حدّ خطّ مستقیم جز یکی نتواند بود، و خطّهای نامستقیم نامتناهی تواند بود. همچنین استقامت در سلوكِ طریقتِ [۳] فضیلت جز بریك نهج صورت نبندد، وانحراف از آن مَنهج نامحدود باشد، واز این جهت باشد صعوبتی که در التزام طریقتِ فضایل واقع باشد. و آنچه در بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط خدای از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت از این معنی است، چه وجود وسط حقیقی در میان اطراف نامتناهی متعذّر بود و تمسّك بدان بعد از وجود متعذّرتر. و بدانچه حکما گفته‌اند: اصابةُ نقطةِ الهدف أعسرُ مِنَ العُدول عنها، ولزومُ الصّواب بعد ذلك حتّی لا یُخطیها أعسر وأصعب، همین معنی خواسته‌اند.

وبباید دانست که وسط به‌دومعنی اعتبار کنند: یکی آنچه فی نفسه وسط بود میان دو چیز، مانند چهار که وسط بود میان دو و شش و انحراف آن از وساطت محال باشد، و دیگر آنچه وسط بود به‌اضافت، مانند اعتدالات نوعی و شخصی به‌نزدیك اطبّا؛ و اعتبار وسط در این علم هم از این قبیل باشد. و از اینجاست که شرایط هرفضیلتی به‌حسب هرشخصی مختلف شود، و به‌اختلاف افعال و احوال و ازمنه وغیر آن هم اختلافی لازم آید، و به‌ازای هرفضیلتی از فضایل شخصی معیّن رذایل نامتناهی باشد چنانکه گفتیم. پس رذایل شخصی در حدّ و عدّ نتوان آورد، و از این سبب است که دواعیِ شرّ سخت بسیار است و دواعی خیر اندك، ولکن حصر این اشخاص و اعداد برصاحب صناعت

نیست، چه برصاحب صناعت اعطای اصول و قوانین بود نه احصای جزویّات ، چنانکه درودگر و زرگر را قانونی بود در تصوّر در و انگشتری که به‌توسّط آن قانون اشخاص نامتناهی از این دونوع در عمل توانندآورد[۴] و در هرموضعی مصلحت‌آن موضع‌را ازآنکه مادّهٔ معیّن و مقدار معیّن و تقدیر احتیاجی که باشد اقتضاکنند[۵] رعایت به تقدیم رسانند، و واجب نبود که تصوّر کنند اعداد درها و انگشتریهای مختلف که در وجود توان آورد و اعداد فسادی که در طریق صناعت افتد .

وچون انحرافات راجع با دونوع است، یکی آنچه ازمجاوزت در طرف افراط لازم آید، و دیگر آنچه از مجاوزت در طرف تفریط لازم‌آید، پس به‌ازای هرفضیلتی دوجنس رذیلت باشد که آن فضیلت وسط بود وآن دو رذیلت دوطرف. و چون بیان کرده آمد که اجناس فضایل چهاراست پس‌اجناس‌رذایل‌هشت باشد، دو ازان‌به‌ازای‌حکمت، وآن سَفَه بود و بَلَه؛ و دو به‌ازای شجاعت، وآن‌تهوّر بود وجُبن؛ و دو به‌ازای عفّت، و آن شَرَه بود و خمود شهوت؛ و دو به‌ازای عدالت، وآن ظلم بود و انظلام.

امّا سَفَه وآن در طرف افراط است، استعمال قوّت فکری بود درآنچه واجب نبود یا زیادت برآنچه مقدار واجب بود، وبعضی آن را گُربُزی‌خوانند. و امّا بَلَه وآن در طرف تفریط است،تعطیل این قوّت بود به‌ارادت نه از روی خلقت. و امّا تهوّر وآن در طرف افراط است، اقدام بود برآنچه اقدام‌کردن بران جمیل نباشد. و امّا جُبن و آن در طرف تفریط است، حذر بود از چیزی که حذر ازان محمودنبود[۶] و امّا شَرَه وآن در طرف افراط است، ولوع باشد بر

لذّات زیادت از مقدار واجب. و امّا خمودِ شهوت و آن در طرف تفریط است، سکون بود از حرکت در طلب لذّات ضروری که شرع وعقل در اقدام بران رخصت داده باشند، از روی ایثار نه از راه‌نقصان خلقت. و امّا ظلم و آن در طرف افراط است، تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه[۷]. و امّا انظلام تمکین دادن طالب اسباب معاش بود از غصب و نهب آن، و انقیاد نمودن در فراگرفتن آن بی‌استحقاق، بل که به‌طریق مذلّت و به‌سبب آنکه وجوه توصّل به‌اموال و اقوات وغیر آن بسیار است، ظالم و خائن همیشه بسیار مال باشد ومنظلم[۸] کم سرمایه، وعادل متوسّط حال.

و هم براین سیاقت در انواعی که تحت اجناس فضائل باشند اعتبار باید کرد تا به‌عدد هرنوعی دو رذیلت معلوم شود یکی در حدّ افراط و دیگر در جانب تفریط. و تواند بود که هریکی‌را از این‌انواع و اصناف در هرلغتی نامی معیّن وضع نکرده باشند، امّا چون‌معنی‌در تصوّر آید از عبارت فراغتی حاصل آید، چه عبارت برای توصّل به معانی بکار دارند. و ما از جهت مثال آنچه به‌ازای نوعی چند لازم‌آید یاد کنیم تا دیگران بران قیاس کنند.

گوئیم از انواع حکمت هفت نوع برشمرده‌ایم ذَکا و سرعت فهم و صفای ذهن و سهولت تعلّم و حسن تعقّل و تحفّظ و تذکّر. امّا ذکا وسط بود میان خبث و بلادت، خبث درجانب افراط وبلادت در جانب تفریط، و بدین بلادت آن خواهیم که از سوی اختیار بود نه از عدم خلقت. و امّا سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیّلی که بر سبیل اختطاف افتد بی‌اِحکام فهم و ابطائی که از تأخیر تفهّم ملکه شود. و امّا صفای ذهن وسط بود میان ظلمتی که در نفس حادث شود

تا به‌سبب آن در استنباط نتایج تأخیر افتد و میان التهابی که به‌سبب مجاوزت مقدار از مطلوب باز دارد. و امّا سهولت تعلّم واسطه بود میان مبادرتی که استثباتِ[۹] صور را مجال ندهد و میان تصعّبی که به تعذّر مؤدّی بود. و امّا حسن تعقّل واسطه بود میان صرف فکر به ادراك چیزی که در تعقّل مطلوب زاید باشد و میان قصورِ[۱۰] فکر از تعقّلِ تمامیِ مطلوب. و امّا تحفّظ واسطه بود میان عنایتی[۱۱] زاید به ضبط آنچه ضبطش بی‌فایده بود و میان غفلتی از استثباتِ[۱۲] صور که‌مؤدّی بود به‌اِعراض از آنچه حفظش مهم باشد. وامّا تذکّرواسطه بود میان فرطاستعراضی که اقتضای تضییع روزگار و کلالت آلت کند و میان نِسیانی که از اهمال آنچه مراعات آن واجب بُوَد لازم آید. و هم براین نسق در انواع دیگر اجناس می‌باید گفت.

و باشد که بعضی رذایل را نامی مشهور بود چنانکه وقاحت و خُرق که دوطرف فضیلت حیا اند، و اسراف وبخل که دوطرف فضیلت سخااند، و تکبّر و تذلّل که دو طرف فضیلت تواضع‌اند، و فسق و تحرّج که دوطرف فضیلت عبادتند.

و باشد که فضیلتی به‌اضافتِ با وَسَط، وجودی بود، مانند سخاوت و شجاعت، و طرف افراطش بر بعضی ناقص نظران ملتبس شود و میان آن رذیلت ونفس فضیلت فرقی نکنند، تاچندانکه[۱۳] اسراف و تهوّر بیشتر بینند گمان برند که فضیلت کامل‌تر است، و در طرف تفریطش این اشتباه نیفتد چنانکه در بخل وجُبن، چه این طرف عدمی است، و مباینت وجود و عدم سخت ظاهر است. و در فضیلتی که به اضافت عَدَمی بود عکس این حکم افتد، مثلاً در تواضع وحلم طرف افراط[۱۴] ملتبس شود و طرف تفریط که وجودی بود التباس نیارد. و در

فضیلتی که به‌فضل رجحانی دریك طرف موسوم نباشد مانند عدالت هر دوطرف واضح بود.

اینست بیان اصناف رذایل براجمال و از بعضی از این اصنافْ انواع امراضْ نفس‌را حادث شود، چنانکه بعد ازین شرح اسباب و علامات وعلاجات آن داده‌آید، ان‌شاءالله.

فصل ششم

در فرق میان فضائل وآنچه شبیه فضائل بود از احوال

پیش ازین، در بابی که بر بیان خیر و سعادت مقصور بود یاد کرده‌ایم که موجبات سعادت تکمیل قوای ناقصه است و بیان کردیم که تکمیل قُویٰ به‌تحصیل فضایل چهارگانه متمشّی شود، پس‌موجبات سعادتْ اجناسِ فضائل چهارگانه بود و انواعی که در تحت‌آن اجناس باشد[۱]، و سعید کسی بود که ذات او مجمع این صفات بود. وچون یك جنس از این فضائل تعلّق به‌قوّت نظری دارد، وآن حکمت است، و سه‌جنس باقی تعلّق به‌عمل دارد، پس مظهرآثار حکمتْ نفس ناطقه بود و مظهرآثار سه‌جنس باقی بدن. و چون افعالی صادر می‌شود از مردم شبیه به افعال[۲] اهل فضائل، و در تمییز میان فضیلت و آنچه نه فضیلت بود به‌معرفت حقیقتِ هرفعلی، وتمییزمیان آنچه‌مبدأآن فضیلتی بود وآنچه مبدأ آن حالتی دیگر باشد غیر فضیلت، احتیاج است، پس دراین فصل این معنی به‌شرح بیان کنیم.

گوئیم: امّا در حکمت جماعتی باشند که مسائل علوم را جمع و حفظ کنند و در اثنای محاوره و مناظره بیان هرنکته‌ای از نُکتِ حقایق که به‌طریق تقلید و تلقّف فراگرفته باشند بر وجهی‌ایراد کنند که

مستمعان تعجّب نمایند و بر وفور علم و کمال فضل آن کس گواهی دهند، امّا در حقیقت وثوق نفس و بَردِ یقینی که ثمرهٔ حکمت بود درضمایر ایشان مفقود بود، و خلاصهٔ عقاید و حاصل معارف ایشان تشکّک و حیرت بود، و مَثَل ایشان در تقریر علوم مَثَل بعضی حیوانات بود در محاکات افعال انسانی ومَثَل کودکان در تشبّه‌نمودن به بالغان.

پس آثار این جماعت و امثال ایشان شبیه بود به‌آثار حکما، و از جهت آنکه مصدر حکمتْ نفس است اطّلاع براین جنس مشابهت کمتر افتد؛ و همچنین عمل اَعِفّا صادرشود از کسانی که عفیف‌النّفس نباشند، مانند جماعتی که از شهوات و لذّات دنیاوی اعراض نمایند، یا به‌جهت انتظار چیزی هم ازآن جنس در ماهیّت، و زیادت ازان در مقدار، هم درعاجل دنیا یا درآجل آخرت؛ و یا به‌سبب آنکه ازاحساس بعضی از آن اجناس بی‌نصیب بوده باشند و ذوق آن درنیافته و از ممارست وتجربت آن غافل مانده[۳]، مانند بعضی اهالی صحرا وکوهها وبیابانها و روستاهائی که از شهرها دورتر افتاده‌باشند؛ و یابه‌سبب آنکه از تواترِ تناول و اِدْمانْ عروق و اوعیهٔ ایشان به‌امتلا مبتلاگشته باشد و ملالت وکلالت به‌حاسّه وآلت راه یافته؛ ویا به‌سبب خمود شهوت و نقصانِ خلقتی که در مبدأ فطرت یا از جهت اختلال ترکیب بِنیتْ حادث شده باشد؛ و یا به‌سبب استشعار خوفی که از تناول آن توقّع دارند مانند خوف آلام و امراض که لواحق افراط و مداومت بود؛ و یا به‌سبب مانعی دیگر از موانع. چه عمل اَعِفّا از این جماعت و امثال ایشان صادر شود بی‌آنکه ذوات ایشان به صفت عفّت موصوف بُوَد و عفیفِ بحقیقت آن کس بود که حدّ و حقّ عفّت نگاه دارد، و باعث او برایثار این فضیلت آن بود که زینت[۴] قوّت شهوانی، که بقای شخص

ونوع انسانی بی‌وجود آن ممتنع است، آنست که به‌این حلیت‌متحلّی باشد بی‌شایبهٔ غرضی دیگر چون جرّ نفعی یا دفع‌ضرّی[5]. و بعد از تقدیم این اکتساب بر تناول هر صنفی از مشتهیات، بقدر حاجت چنانکه باید و چندانکه باید و بروجهی که مصلحت اقتضا کند، اقدام می‌نماید.

وهمچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که سخاوت حقیقی از ایشان منفی[6] باشد، مانند کسانی که مال بذل کنند در طلب تمتّع از شهوات، یا به‌جهت مِرا و ریا، یا به‌طمع مزید جاه و قربتِ پادشاه، یا در طریق دفع ضرر از نفس ومال و عِرْض و حُرَم؛ و یا ایثار کنند بر کسانی که به سمت[7] استحقاق موسوم نباشند، چون اهل شرّ، یا کسانی که به‌مُجون و مضاحك و انواع مُلْهیات مشهور باشند؛ و یا بذل از جهت توقّعِ زیادت کنند، و این فعل مانند افعال تجّار و اهل مرابحت بود. و سبب بذلِ اموال در امثال این طایفه و صدور اعمال اسخیا از ایشان آن بُوَد که بعضی به‌طبیعتِ حرص و شره مبتلا باشند و بعضی به‌طبیعتِ لاف‌زدن و ریا و بعضی به‌طبیعت[8] ربح طلبیدن و تجارت، وگروهی نیز باشند که بذل ایشان برسبیل تبذیر بود، و سببْ قلّت معرفت بود به‌قدر مال، و این‌حال بیشتر وارثان را افتد و یا کسانی راکه از تعب کسب و صعوبت جمع بی‌خبر باشند، چه مال را مدخلْ[9] صعب بود و مخرجْ سهل. و حکما در تمثّل این معنی حدیث مردی که سنگی گران برکوهی تندِ بلند بَرَد و ازآنجا فروگذارد، به استشهاد آورده‌اند، چه کسب در دشواری چون بردن سنگِ گرانست برفراز کوه، و خرج درآسانی چون فروگذاشتن آن سنگ به‌سوی نشیب.

و احتیاج به‌مال ضروریست در تدبیر عیش و نافع در اظهار حکمت و فضیلت، و اکتساب آن از وجوهِ ستوده متعذّر، چه مکاسب جمیله‌اندك است و سلوكِ طرقِ آن بر احرار دشوار، امّا برغیراحرار که مبالات نکنند به‌کیفیّتِ اکتسابْ آسان، و بدین‌سبب بیشتر کسانی که به‌حریّت متحلّی باشند در مال ناقص حظّ افتند و از بخت و روزگار[۱۰] شکایت نمایند، و اضداد ایشان که از وجوه خیانات و طرق ناستوده جمع مال کنند فراخ دست و خوش‌عیش و مغبوط و محسود عوام باشند.

لکن عاقل براءت ساحت از مذمّت، و نزاهت عرضْ از اعتراض، و احتراز از وَسخ خیانات و سرَقات، و تجنّب از ظلم اکفاء یا فروتران، و تنزّه ازانچه مستدعی فضیحت عار و لوم[۱۱] باشد، چون خدیعت اغمار و قیادت فجّار، و ترویج متاعهای خبیث براغنیا و ملوك، و مساعدت ایشان در فواحش وقبایح، و تحسین شنایع وفضایح برحسب میل طبایع ایشان، و تحفه‌بردن غمز وسعایت ونمّامی وغیبت، ودیگرانواع شرّ وفساد که طلاّب مال‌ارتکاب کنند، ایثار کند برمنفعت و راحتی که درعوض آن افعال بدو خواهد رسید.

پس نه بخت را ملامت کند ونه ازگردش روزگار شکایت‌نماید، و نه برچنین متموّلان و منعمان[۱۲] حسد برد، ولکن سخیّ به‌حقیقت آن کس بود که بذل مال به‌غرضی دیگر جز آنکه سخاوت لِذاتها جمیل است مشوب نگرداند، واگر نظر او بر نفع غیر افتد بالعرض و به‌قصد ثانی بود، تا به علّت اولی که جواد محض است تشبّه نموده باشد و کمال حقیقی حاصل کرده.

وهمچنین عملی شبیه به‌شجاعت صادر شود از بعضی مردمان که

شجاعت در ایشان موجود نبود، مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب اهوال[۱۳] و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا چیزی دیگر از انواع رغائب که حصر آن ممکن نبود، چه باعث بر این اقدام طبیعت شَرَه باشد نه طبیعت فضیلت، و مصابرت و ثبات بر امثال این اهوال[۱۳] نه از فرط شجاعت بود بلکه از غایت حرص و نَهمت بود، چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن و بر مکاره عظیم اقدام نمودن در طلب مال یا چیزی که جاری مجرای مال بود نهایت خساست همّت و رکاکت طبع تواند بود.

و بسیار بود که عیّار پیشگان به اَعِفّا و شجاعان مشابهت نمایند با آنکه دورترین همهٔ خلق باشند از فضل و فضیلت، تا به حدّی که اعراض از شهوات و صبر بر عقوبات سلطان، از ضرب سیاط و قطع اعضا و اصناف جراحات و نِکایات که آن را التیام نبود، از ایشان صادر شود، و باشد که به اقصی نهایت صبر برسند، و به دست و پای بریدن و چشم کندن و انواع عذاب و نکال و مُثله و صَلْب و قتل رضا دهند، تا اسم و ذکر در میان قومی ابنای جنس و شرکای خویش، که در سوء اختیار و نقصان فضیلت مانند ایشان باشند، باقی و شایع گردانند. و همچنین شجاعت نماید کسی که از ملامت قوم و عشیرت یا از خوف سلطان یا از سقوط جاه محترز باشد، و یا کسی که بارها به طریق اتّفاق بر اقران ظفر یافته باشد، تا ثِقتی که از تکرار آن عادت در تخیّل او راسخ بود و عدم معرفتی که به مواقع اتّفاقات او را حاصل باشد، موجب معاودت او با مثل آن حال شود. و همچنین عشّاق در طلب معشوق، از غایت رغبت در فجور یا از فرط حرص بر تمتّع از مشاهدهٔ او، خویشتن را در ورطه‌های مخوف اندازند و مرگ بر حیات اختیار کنند.

و امّا شجاعت شیر و پیل و دیگر حیوانات، اگرچه شبیه به شجاعت بود امّا نه شجاعت بود، چه شیر به‌قوّت وتفوّق خود وثوق دارد و برظفر مشرف است، پس اقدام او به‌طبیعتِ غلبه و قدرت‌باشد نه به‌طبیعتِ شجاعت، بازآنکه در اغلبْ مقصود او از آلت مقاومت عاری باشد، و مثل او با فریسه مثل مبارزی تمام سلاح بود که قصد ضعیفی بی‌سلاح کند، بعدماکه آنچه شرط فضیلت است درو مفقود است.

ولیکن شجاع بحقیقت آن‌کس بود که حَذَر او از ارتکاب امری قبیح شنیع زیادت از حَذَر او باشد از انصرام حیات، و بدین سبب قتل جمیل را برحیات مذموم ایثار کند هرچند لذّت شجاع در مبادی شجاعت احساس نیفتد، که مبادی شجاعت موذی[۱۴] بود ولیکن در عواقب امور احساس افتد چه در دار دنیا و چه بعد از مفارقت، خاصّه آنجاکه بذل نفس در حمایت حقّ و در[۱۵] راه باری، عزّ وعلا، و در مصلحت دوجهانی خود و اهل دین کرده باشد[۱۶]، چه آن‌کس که این سیرت دامن‌گیر او شود داند که بقای او درعالم فانی روزی چند[۱۷] معدود خواهد بود و هرآینه سرانجام کار اومرگ است، و رای اودر محبّت حقّ و قدم او در طلب فضیلت ثابت و مستقیم باشد، پس ذَبّ از دین وحمایت حرمت از دشمن و کوتاه گردانیدن دست متغلّب از اهل دین و جهاد در راه خدای، تعالی[۱۸]، اختیار کند، و از گریختن ننگ دارد و داندکه بدل در اختیار فرار طلب بقای چیزی می کندکه به‌هیچ حال باقی نخواهد ماند، و از روی حقیقت طالب محال است بازآنکه اگر روزی چند مهلت یابد عیش او منغّص و حیات اومکدّر بوَد، و در معرض خواری و مذلّت و مَقْت و مذمّتْ روزگارگذراند؛ پس

تعجیل مرگ با فضیلت شجاعت و ذکر باقی و ثواب ابد دوست‌تر از تأخیرش باچندین عیب و آفت[۱۹]. و سخن شجاع باتّفاق، امیرالمؤمنین علیّ بن ابی‌طالب، رضی‌الله عنه، که از محض شجاعت صادر شده‌است مصداق این معنی است و آن سخن اینست[۲۰] قالَ لاصحابه: انّکم ان لاتُقتَلوا تَموتوا، والّذی نفسُ ابنِ أبی‌طالب بیدهِ لاَلفُ ضربةٍ بالسّیف علی‌الرّأسِ أهونُ من میتةٍ علی‌الفِراش.

و حال شجاع در مقاومت هوای نفس و تجنّب ازشهوات همین حال بود که گفته آمد. و هر که حدّ شجاعت که پیش ازین یاد کردیم تصوّر کرده باشد داند که افعالی که برشمردیم هرچند شبیه است به شجاعت امّا از مفهوم شجاعت خارج است، و معلوم او شود که نه هر که براهوال اقدام‌نماید یا از فضایح نه‌اندیشد شجاع بود، چه کسانی که از ذهاب شرف و فضیحت حرمت باك ندارند، یا از آفتهای هایل چون زلازل سخت و صواعق متواتر، و یا از علّتهای مزمن و امراض مولم، یا از فِقدان یاران و دوستان، یا از موج و آشوب دریا در وقتی که در معرض این بلیّات باشند، خائف نشوند به‌جنون[۲۱] یا وقاحت نزدیکتر باشند ازآنکه به‌شجاعت. و همچنین کسی که در حال امن و فراغت خویشتن در خطر افگند بدان وجه که به‌طریق آزمایش از بالائی بلند بجهد، یا به‌روی دیواری یا کوهی تندِ خطرناك برشود، یاخویشتن درگردابی افگند و در سباحت ماهر نبود، یا بی‌ضرورتی در معرض شتری مست یاگاوی نافرهخته یا اسپی تندِ ریاضت نایافته شود، تا به شجاعت مرا کند و مقدار خود در مردی و قوّت به‌مردمان نماید، نسبت او به‌تصلّف و حماقت بیشتر باشد ازانکه[۲۲] به‌شجاعت.

و امّا افعال کسانی که خویشتن را خبه‌کنند یا به‌زهربکشند یا در

چاهـی افگنند از خوف فقری، یا از فزع زوال جاهی، یا از مقـاسات امری شنیع، بر بددلی حمل کردن لایقتر ازانکه برشجاعت، چه‌موجب این افعال طبیعت جبن بود نه طبیعت شجاعت، از جهت آنکه شجـاع صبور بود، و برتحمّل شداید قادر، و در هرحال که حـادث شود فعلی ازو صادرگردد که مناسب آن‌حال بود؛ و ازاین معنی واجب شده است تعظیم کسی که به‌شجـاعت موسوم بود بر کافّهٔ عقـلا، و حکـمت چنان اقتضاکند که پادشاه یاکسی که قیّم امور دین و ملك بـود به چنان‌کس منافست و مضایقت کند[۲۳] و قدر او بشناسد، و میان محلّ او و محـلّ کسانی که بدو تشبّه کنند و از شجاعت بی‌بهره بـاشند تمییز کند، چه شجاع عزیزالوجودبـُوَد و استهانت او به شداید[۲۴] در امور محمـود، و صبر او برمکاره و وقایع، و استخفاف او به‌چیزهائی که عـوام آن را بزرگ‌شمرند[۲۴] مانندقتل، سخت ظاهرباشد، نه به مکروهی که تدارکش نا‌ممکن بود اندوهگن شود ونه از هولی که ناگاه حادث شود مضطرب گردد، و چون درخشم شود خشم او به مقدار واجب بود و بر کسی که مستحقّ ایذا باشد و در وقتی که لایق بـُوَد؛ وچون انتقام‌کشد هم بدین شرایط برانتقام اقدام نماید.

و حکماگفته‌اند کسی که در معرض انتقامـی افتد و ازان ممنوع شود ذُبولی به‌نفس او راه یابد که زوال آن جز به‌انتقام صورت نبندد و بعد ازان که به‌مراد رسیده باشد نشاطی که در طبیعت او مرکوز بوده باشد معاودت کند. و این انتقام اگر به‌حسب شجاعت بود محمودباشد و الاّ مذموم بود. و بسیار کسان بوده‌اند که برانتقام از ملکی قـاهر یا خصمی غالب اقدام نموده‌اند تا نفس خویش را بدان در ورطهٔ هلاك افگنده‌اند، بی‌آنکه مضرّتی یا نقصانی به‌کار آن‌کس راه یافته است ،

وچنین انتقام وبال صاحبش وموجب مزیدِ ذلّ وعجز او باشد.

پس معلوم شد که عفّت و سخاوت وشجاعت نیکو نیاید الاّ از مرد حکیم؛ و شرایط آن تمام نشود الاّ به‌حکمت تا هر نوعی، به‌جای خویش و به‌وقت خویش و به مقدار حاجت و برمقتضای مصلحت، بکار دارد، پس هرعفیفی و شجاعی حکیم بود و هرحکیمی عفیف و شجاع بود[۲۵].

و همچنین عملی شبیه به‌عدالت صادر شود از کسانی که عدالت درایشان‌موجودنبود واظهارِ اعمالِ عدول کنند، از جهت ریا و سُمعه تا به‌وسیلت آن مالی یا جاهی یا چیزی مرغوب جذب کنند، یا به‌جهت غرضی دیگر مانندآنچه تقدیم یافت در دیگرفضائل. و نشاید که افعال امثال این طایفه را با عدالت نسبت دهند، از بهرآنکه عادل حقیقی کسی بود که تعدیل قوّتهای نفسانی و تقویم افعال و احوالی که صادر شود از آن قوّتها، چنانکه بعضی بربعضی غالب نشود، به‌تقدیم رسانیده باشد، بعدازان درآنچه خارج ذات او بُوَد[۲۶] مانند معاملات وکرامات و غیرآن همین نسق رعایت کرده باشد، و نظر او درعموم اوقات بر اقتنای فضیلت عدالت بود نه برغرضی دیگر، واین آنگاه متمشّی شود که نفس را هیأتی نفسانی که مقتضی ادب کلّی بود حاصل آمده باشد تا افعال و آثار او در سلك نظام انخراط یابد.

و در دیگر فضائل همین اعتبار محافظت باید کرد تا حقایق آن ازانچه بدان شبیه بود بازشناسد، والله ملهم‌الصّواب.

فصل هفتم

دربیان شرف عدالت بر دیگر فضائل و شرح احوال و اقسام‌آن

لفظ عـدالت از روی دلالت مُنْبی است از معنی مساوات ، و تعقّل مساوات بی‌اعتبار وحدت ممتنع، و چنانکه وحدت به‌مرتبهٔ‌اقصی و درجهٔ اعلی از مراتب و مدارج کمال و شرف مخصوص وممتاز است، و سریان آثار او ازمبدأ اوّل که واحد حقیقی‌اوست درجملگی معدودات مانند فیضان انوار وجود است از علّت اولی که موجود مطلـق اوست در جملگی موجودات، پس هرچه به‌وحدت نزدیکتر وجود او شریفتر و بدین‌سبب در نِسَب هیچ نسبت شریف‌تر از نسبت مساوات نیست، چنانکه درعلم موسیقی مقرّر شده است؛ ودرفضایل هیچ فضیلت کاملتر از فضیلت عدالت نیست، چنانکه در صناعت اخلاق معلوم می‌شود؛ چه وسط حقیقی عدالت راست و هرچه جز اوست به‌نسبت با او اطـرافند و مرجع همه با او، وچنانکه وحدت مقتضی شرف بل موجب ثبات و قوام موجوداتست کثرت مقتضی خساست بـل مستدعی فساد و بطـلان موجودات است[۱]، و اعتدال ظلّ وحدت است که سمت قلّت و کثرت ونقصان و زیادت از اصناف متباین برگیرد و به‌حِلْیَتِ وحدت آن را از حضیض نقصان ورذیلت فساد بااوج کمال و فضیلت ثبات رساند، و اگر اعتدال نبودی دایرهٔ وجود باهم نرسیدی، چه‌تولّد موالیدثلاثه از عناصر اربعه مشروط است به امتزاجات معتدل.

و فی‌الجمله سخن در این بـاب بسیار است و مؤدّی به‌اطناب، اولی‌آنکه با سرمقصود شویم وگوئیم: عدالت و مساوات مقتضی‌نظام مختلفاتند، و چنانکه در موسیقی، هرنسبت که نه نسبت[۲] مساوات بـود

به‌وجهی[۳] از وجوهِ انحلال راجع با نسبت مساوات شود، والاّ ازحدّ تناسب خارج افتد، در دیگر امور هرچه آن را نظامی بود به‌وجهی ازوجوه، عدالت درو موجود بود، و الاّ مرجع آن با فساد و اختلال باشد.

بیانش: نسبت مساوات به‌عینها آنجا بود که مماثلت، که‌عبارتست از وحدت در جوهر یا کمیّت، حاصل بود، وآنجا که مماثلت مفقود بود مساوات چنان بود که‌گوئی نسبت اوّل با دوّم چون‌نسبت دوّم با سیّم یا چون نسبت سیّم با چهارم است، و اوّل را نسبتِ متّصله گویند ودوّم را نسبت منفصله،ودر انواع منتسبات بر وجوه مختلف بکار دارند، مانند نسبت عددی ونسبت هندسی ونسبت تألیفی و دیگر نِسَب، چنانکه درعلوم بیان کرده‌اند.

و قدما را درتعظیم‌امرِ نسبت واستخراج علوم شریف به‌توسّط آن مبالغتی‌عظیم است. پس‌چون‌اعتبار عدالت کنند دراموری که‌مقتضی نظام معیشت بود وارادت را دران مدخلی باشد[۴] <و> آن سه نوع بود: یکی‌آنچه تعلّق به‌قسمت اموال و کرامات دارد، و دوّم آنچه تعلّق به‌قسمت معاملات و معاوضات دارد، و سیّم‌آنچه تعلّق به‌قسمت اموری دارد که تعدّی را دران مدخلی بود چون تأدیبات و سیاسات.

امّا در قسم اوّل‌گویند: چون نسبت این شخص بااین کرامت یا با این مال مانند نسبت‌کسی است که در مثل رتبت او بود باکرامتی و مالی مانند قسط او، پس این کرامت و این مال حقّ اوست و او را مسلّم باید داشت، و اگر زیادت و نقصانی بود تلافی فرمود، و این نسبت شبیه است به‌منفصله.

و امّا درقسم دوّم‌گاه بود که نسبت شبیه به‌منفصله افتد وگاه بود

که شبیه به‌متّصله افتد. منفصله چنانکه گویند: نسبت این بز از با این جامه چون نسبت این نجّار با این کرسی است، پس در معاوضه حیفی نیست؛ و متّصله چنانکه گویند: نسبت این جامه با این زر چون نسبت این زر با این کرسی است پس در معاوضهٔ جامه و کرسی حیفی نیست.

و امّا در قسم سیّم نسبت شبیه به‌نسبت هندسی افتد چنانکه گویند: نسبت این شخص با رتبت خویش چون نسبت شخصی دیگر است با رتبت خویش، پس او اگر ابطال تساوی کند به‌حیفی یا ضرری که به‌دیگر شخص[5] رساند حیفی یا ضرری مقابل آن به‌او باید رسانید[6] تا عدالت و تکافی با حال اوّل شود.

و عادل کسی بود که مناسبت و مساوات می‌دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را، مثلاً اگر خطّی مستقیم به دو قسمت مختلف کنند و خواهند که با حدّ مساوات برند هر آینه مقداری از زاید نقصان باید کرد و برناقص زیادت کرد تا تساوی حاصل آید و قلّت و کثرت و نقصان و زیادت منتفی گردد، و این کسی‌را میسّر شود که برطبیعت وسط واقف باشد تا ردّ اطراف کند با او، و همچنین در خفّت و ثقل و ربح و خسران و دیگر انحرافات. پس اگر در خفّت و ثقل چیزی برخفیف نهد و از ثقیل بردارد تکافی حاصل آید، و اگر متکافی باشند که از یک طرف نقصان کند خفیف شود، و چون در دیگر طرف زیادت کند ثقیل گردد، و در ربح و خسران اگر کمتر از حق برگیرد[7] در خسران افتد و اگر زیادت گیرد در ربح. و تعیین کنندهٔ اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن ردّ چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به‌حقیقت واضع تساوی و عدالت ناموس الهی است، چه منبع وحدت اوست، تعالی ذکره.

و چون مردم مـدَنی[۷] بالطّبع است و معیشت او جـز به تعاون ممکن نه، چنانکه بعد ازین به‌شرح‌تر گفته آید، و تعاون موقوف بود برانکه بعضی خدمت بعضی کنند[۸]، و از بعضی بستانند و به‌بعضی دهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مـرتفع نشود؛ چه نجّار چـون عمل خود به‌صبّاغ دهد و صبّاغ عمل خـود به او، تکافی حاصل بـود، و تواند بود که عمل نجّار از عمل صبّاغ بیشتر بود یا بهتر و برعکس، پس به‌ضرورت به متوسّطی و مقوّمـی احتیاج افتاد، و آن‌دینار است، پس دینار عـادل و متوسّط است میان خلق، لکـن عادلـی صامت[۹] و احتیاج به‌عادلی ناطق باقی، تااگر استقامت متعاوضان به‌دینار که صامت است حاصل نیاید از عادل ناطق استعانت طلبند، و او اعانت دینار کند تا نظام و استقامت بالفعل موجود شود، و ناطق انسان‌است. پس ازاین روی به‌حاکمی‌حاجت‌افتاد[۱۰]. و از این مباحثه معلوم‌شد که‌حفظ‌عدالت در میان خلق بی این سه‌چیز صورت نبندد، یعنی ناموس الهی وحاکم انسانی و دینار.

و ارسطاطالیس گفته است: دینار ناموسی[۱۱] عادل است و معنی «ناموس» در لغت او تدبیر و سیاست بود و آنچه بدین[۱۲] ماند و از این جهت شریعت را ناموس الهی خوانند و در کتاب نیقوماخیا گفته است: ناموس اکبر من‌عندالله تواند بود، وناموس دوّم از قِبَل ناموس‌اکبر، و ناموس سیّم دینار بود پس ناموس خدای مقتدای نـوامیس باشد، و ناموس دوّم حاکم بود و او را اقتدا به‌ناموس الهی بایدکرد، وناموس سیّم اقتداکند به ناموس دوّم. و در تنزیل قرآن همین معنی بعینه یافته می‌شودآنجاکه فرموده‌است: و أنزَلْنا مَعَهُم ٱلکتابَ و ٱلمیزانَ لِیَقومَ ٱلنّاسُ بالقِسطِ وأنزلْنا ٱلحدیدَ فیهِ بَأْس شدیدٌ ومنافعُ لِلنّاسِ،

الآیه.

و به‌دینار که مساوات‌دهندهٔ مختلفاتست احتیاج از آن‌سبب افتاد که اگر تقویم مختلفات به‌اثمان مختلفه نبودی مشارکت و معاملت و وجوه اخذ و اِعطا مقدّر و منظوم نگشتی، امّا چون دینار از بعضی بکاهد و در بعضی افزاید اعتدال حاصل آید، و معاملهٔ فلاّح با نجّار متساوی‌شود، و این آن عدل مَدَنی بُود که گفته‌اند عمارت دنیا به عدل مَدَنی است و خرابی دنیا به جور مدنی. وبسیار باشد که عملی اندك با عملهای بسیارمتساوی باشد، مانند نظرمهندس که درمقابل رنجها و مشقّتهای کارکنان بسیار افتد، و مانند تدبیر صاحب‌لشکر که درمقابل محاربتِ مبارزان بی‌شمار افتد؛ و به‌ازای عادلْ جائر بود و آن‌کسی باشد که ابطال تساوی کند.

و برمنوال سخن ارسطاطالیس و قواعد گذشته جائر سه‌نوع بود: اوّل جائر اعظم و آن‌کسی بود که ناموس الهی را مُنقاد نباشد، و دوّم جائر اوسط و آن‌کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند، و سیّم جائر اصغر و آن‌کسی بود که برحکم دینار نرود؛ و فسادی که ازجور این[13] مرتبه حاصل آید غصب و نهب اموال و انواع دزدی و خیانت باشد، و فسادی که از جور دو مرتبهٔ دیگر باشد عظیم‌تر از این فسادها بود.

و ارسطاطالیس[14] گفته است کسی که به‌ناموس متمسّك باشد عمل به‌طبیعت مساوات کند، و اکتساب خیر و سعادت از وجوه‌عدالت و ناموس الهی جز به‌محمود نفرماید، چه از قبل خدای تعالی جزجمیل صادر نشود و امر ناموس[15] به‌خیر بود و به‌چیزهائی که مؤدّی به‌سعادت باشد، و نهی او از فسادهای بدنی بود، پس به‌شجاعت فرماید، حفظ[16]

ترتیب در مصافّ جهاد، و به‌عفت فرماید، حفظ[۱۶] فروج از ناشایستها، و از فسق و افترا و شتم و بدگفتن بازدارد، و فی‌الجمله بر فضیلت حثّ کند و از رذیلت منع. و عادل استعمال عدالت کند اوّل در ذات خویش، پس در شرکای خویش از اهل مدینه. پس گفته است عدالت جزوی نبود از فضیلت، بلکه همهٔ فضیلت بود بأسْرها، و جور که‌ضدّ اوست جزوی نبود از رذیلت بلکه همهٔ رذیلت بود بأسْرها ، ولکن بعضی انواع جور از بعضی ظاهرتر بود، مثلاً آنچه در بیع و شرا و کفالات و عاریتها افتدظاهرتر بود بنزدیك اهل مُدُن از دزدیها وفجور وقیادت و مخادعتِ ممالیك وگواهی‌دروغ، واین‌صنف به‌جفا نزدیکتر افتد؛ وبعضی باشد که به‌تغلّب نزدیك‌تر بود مانندتعذیب به‌قیود واغلال وآنچه جاری مجرای آن بود.

و امّا عادلْ حاکمِ به‌سویّت باشد که رفع و ابطال این فسادها کند و خلیفهٔ ناموس الهی بود در حفظ‌مساوات، پس خویشتن را از خیرات بیشتر از دیگران ندهد و از شرور کمتر. و از اینجا گفته‌اند: الخلافة تطهّر[۱۷]. بعد از ان گفته‌است: عوام مرتبهٔ حکومت کسی را دانند که به‌شرف جنس[۱۸] ونسب مشهور بود یا کسی را که به‌یسار بسیار مستظهر باشد. و اهل عقل وتمییز حکمت و فضیلت‌را از شرایط‌استعداد این منزلت شناسند، چه این دوفضیلت سبب ریاسات و سیادات حقیقی بود[۱۹] ومرتّبِ مرتبهٔ هریکی در درجهٔ خویش.

و اسباب جملگی اصناف مضرّات محصور است در چهارنوع: اوّل شهوت، و رداءت تابع آن افتد، و دوّم‌شرارت، و جور تابع آن افتد، و سیّم خطا، وحزن تابع آن افتد، و چهارم شقا ، وحیرت مقارنِ مذلّت واندوه تابع آن افتد. امّا شهوت چون باعث شود برا ِضرار

به‌غیر، مردم را در آن اضرار التذاذی و ایثاری صورت نیفتد مگر آنکه چون در طریق توصّل به مُشتهی واقع شده باشد بالعرض به‌آن رضا دهد، وگاه بود که کراهیت آن اضرار، و تألّم بدان، احساس کند، و مع‌ذلك قوّت شهوت بر ارتکاب آن مکروه حمل کند. و امّا شرّیر که تعمّد اضرار غیر کند برسبیل ایثار کند و ازان التذاذ یابد، مانند کسی که غمز و سعایت کند به‌نزدیك ظَلَمه تا به‌توسّط او نعمت غیری ازالت کند بی‌آنکه منفعتی به او رسد، لکن او را در مکروهی که به‌آن کس رسد لذّتی حاصل آید بر وجه تشفّی، از حسد یا سببی دیگر.

و امّا خطا، چون سبب اضرار غیر شود نه از وجه قصد و ایثار بود و نه مقتضای التذاذ، بلکه قصد به‌فعلی دیگر بود که آن فعل مؤدّی شود به‌ضرر، مانند تیری که نه به‌قصد برشخصی آید، و هر اینه حزنی و اندوهی تابع این حالت بود. و امّا شقا، و مبدأ فعل درو سببی خارج باشد از ذات صاحبش و اورا دران اختیاری و قصدی نه، مانند آن‌که آسیبِ[۲۰] صدمه ستوری ریاضت نایافته که شخصی برنشسته‌بود به‌کسی رسد که آن شخص را درو دل‌بستگی باشد و او را هلاك کند، و چنین شخصی شقیّ و مرحوم بود و در آن واقعه غیر ملوم؛ و امّا کسی که به سبب مستی یا خشم یا غیرت برقبیحی اقدام نماید عقوبت وعتاب ازو ساقط نشود، چه مبدأ آن افعال یعنی تناول مسکِر[۲۱] و انقیاد قوّت غضبی وشهوی، که‌صدور قبیح به‌تبعیّت آن لازم آمد، به‌ارادت واختیار او بوده است.

اینست شرح عدالت و اسباب آن. و امّا اقسامش در افعال، گوئیم: حکیمِ اوّل عدالت را به‌سه‌قسم کرده است: یکی آنچه مردم‌را بدان قیام باید نمود از حقّ حق‌تعالی که واهب خیرات است و مفیض

کرامات[۲۲]. بل سبب وجود و هرنعمت که تابع وجود است اوست، و عدالت چنان‌اقتضا کند که بنده به‌قدر طاقت درامورى که میان او ومعبود او باشد طریق افضل‌مسلوك دارد، و در رعایت شرایطْ وجوبِ مجهودْ بذل کند؛ و دوّم آنچه مردم را بدان قیام باید نمود ازحقوق ابنای‌جنس و تعظیم رؤسا و ادای امانات و انصاف در معاملات؛ و سیّم آنچه‌بدان قیام بایدنمود از ادای[۲۳]حقوق‌اسلاف مانند قضای دیون و انفاذ وصایای ایشان وآنچه بدان ماند.

تا اینجـا معنی سخن حکیم است. و تحقیق این سخـن در بیان وجوب ادای حقّ خدای[۲۴] جلّ جلاله‌آنست که چـون شریطت‌عدالت می‌باید که در اخذ و اعطای اموال و کرامات و غیر آن ظاهر باشد پس باید که بەازای آنچه بەما مـی‌رسد از عطیّات خالق عزّاسمه و نِعَم نامتناهی او حقّی ثابت بود که به‌نوعی از انواعْ قـدرت در ادای آن حق بذل کنند، چه اگـر کسی به‌اندك مایه انعامی مخصـوص شود از غیری، وآن را مجازاتی نکند به‌وجهی، به‌وصمت جور منسوب باشد، فکیف اگربه‌عطاهای نامتناهی ونعمتهای بی‌اندازه تخصیص یافته‌باشد، و بعد ازان برتواتر وتوالی به‌لواحق ایادی لحظةً فلحظةً آنرا مددی می‌رسد، واو در مقابل به اندیشهٔ شکرِ نعمتی یـا قیام به حقّی یا ادای معروفی مشغول نشود؛ لابل که سیرت عدالت چنان اقتضا کند که جدّ و اجتهاد برمجازات و مکافـات مقصور دارد و در اهمـال و تقصیرْ خویشتن را نامعذور شناسد، چه بمثـل اگر پادشاهی عادلِ فاضل‌باشد که ازآثار سیاست او مسالك و ممالك ایمـن و معمور گردد و عدل او در آفاق و اقطار ظاهر و مشهور، و در حمـایت حریم و ذَبّ از بیضهٔ مُلك و منع ابنای جنس از ظلـم بر یکدیگر، وتمهید اسباب مصالـح

معاش و معاد خلق، هیچ دقیقه مهمل و مختلّ نگذارد، تا هم خیر او عموم رعایا و زیردستان را شامل بود و، هم احسان او به‌هریك ازاقویا و ضعفا علی‌الخصوص واصل، واستحقاق آنکه هریك را از اهل‌مملکت او علی‌حده به‌نوعی ازمکافات قیام باید نمود ــ که تقاعد ازان مستدعی اتّصاف بود به‌سِمَت جور ــ او را حاصل؛ و هرچند، به‌سبب‌استغنای او از صنایع رعیّت، مکافات ایشان جز به‌اخلاص دعا و نشر ثنا و ذکر مناقب و مآثر و شرح مساعی و مفاخر و شکر جمیل و محبّت صافی و بذل طاعت و نصیحت و ترك مخالفت در سرّ وعلانیت و سعی در اتمام سیرت او به‌قدر طاقت و اندازهٔ استطاعت واقتدا به‌او درتدبیر منزل و ترتیب اهل و عشیرت، که نسبت او با ایشان چون نسبت مَلِك باشد با مُلك، نتواند بود، اغماض ایشان ازاقامت این مراسم و قیام[۲۵] بدین‌شرایط، با قدرت و اختیار، جز ظلم و جور حقیقی و انحراف از سنن عدالت نبود؛ چه اخذ بی‌اعطا از قانون انصاف خارج افتد، و چندانکه افادت نعمت و افاضت معروف بیشتر، جوری که در مقابل آن باشد فاحش‌تر؛ چه ظلم اگرچند قبیح است در نفس خود، امّا بعضی از بعضی قبیح‌تر باشد، چنانکه ازالت نعمتی از ازالت نعمتی و انکار حقّی از انکار حقّی شنیع‌تر بود.

وچون قبح تقصیر در مکافات حقوق ملوك ورؤسا به‌بذل‌طاعت و شکر و محبّت و سعی صالح تا این غایت معلوم است بنگر که در قیام به‌حقوق مالك‌الملك بحقیقت، که هرساعت بل[۲۶] هرلحظه چندان نعم و ایادی نامتناهی از فیض جود او به‌نفوس و اجسام ما می‌رسد که در حدِّ عدّ و حیّز حصر نتوان آورد اهمال وتقاعد تا چه غایت مذموم و منکر تواند بود.

اگر از نعمت اوّل گوئیم که وجود است آن را بدلی در تصوّر نمی‌آید، و اگر از ترکیب بِنْیت و تهذیب صورت گوئیم مصنّف کتاب ِ تشریح و مؤلّف کتاب منافع اعضا زیادت از یکهزار ورق در احصای آنچه وهم ضعیف بشری بدان تواند رسید[۲۷] سیاه کرده‌اند وهنوز از دریائی قطره‌ای در معرض تعریف نیاورده و از عهدهٔ معرفت یك نکته چنانکه باید بیرون نیامده و به کنه حقیقت یك دقیقه نرسیده، و اگر از نفوس وقویٰ و ملکات و ارواح گوئیم و خواهیم که شرح دهیم مددی که از فیض عقل و نور و بها و مجد و سنا و برکات و خیرات او به نفس می‌رسد عبارت و اشارت را در آن باب مجال نیابیم و زبان وبیان و فهم و وهم را از تصرّف در حقایق و دقایق آن عاجز وقاصر شمریم، و اگر از نعمت بقای ابدی و ملك سرمدی وجوار حضرت احدی گوئیم که ما رادرمعرض تحصیل و اقتنای استعداد واستیجاب ِ آن آورده است جز عجز وحیرت و قصور و دهشت حاصلی نیابیم. لا، لَعَمْرِي ما يَجْهَلُ هٰذِهِ النِّعَمَ إلاّ النَّعَم؛ و اگر باری، عزّوعلا، از مساعی ما بی‌نیاز است سخت فاحش و شنیع بود که ماالتزام ادای حقّی وبذل جُهدی، که به‌وسیلت آن وصمت جور و سمت خروج ازشریطت عدل ازخود محو کنیم، نکنیم.

حکیم ارسطاطالیس در بیان عبادتی که بندگان را بدان قیام باید نمود چنین گفته است که: مردمان را خلاف است در آنچه مخلوق را بدان قیام باید کرد از جهت خالق، تعالی؛ بعضی گفته‌اند ادای صیام و صلوات و خدمت هیاکل و مصلّیات و تقرّب به‌قربانها به‌تقدیم باید رسانید؛ و قومی گفته‌اند بر اقرار به‌ربوبیّت او و اعتراف به‌احسان وتمجید او و برحسب استطاعت اقتصار باید کرد؛ و طایفه‌ای گفته‌اند

تقرّب به‌حضرت او به‌احسان باید نمود، امّا با نفس‌خود به‌تزکیت وحسن‌سیاست، و امّا بااهل‌نوع خود به‌مواسات وحکمت وموعظت؛ و جماعتی گفته‌اند حرص باید نمود برتفکّر و تدبّر در الهیّات و تصرّف در محاولاتی که[۲۸] موجب مزید معرفت باری، سبحانه، بود تا به‌واسطهٔ آن معرفت او به‌کمال رسد و توحید او به‌حدّ تحقیق انجامد؛ وگروهی گفته‌اند آنچه خدای را، جلّ وعزّ، برخلق واجب است یك چیز معیّن نیست که آن را ملتزم شوند و بریك‌نوع و مثال نیست، بلکه به‌حسب طبقات ومراتب مردمان در علوم مختلف است. این سخن تا اینجا حکایت الفاظ اوست که نقل کرده‌اند، و ازو در ترجیح بعضی از این اقوال بربعضی اشارتی منقول نیست.

وطبقهٔ متأخّر ازحکما گفته‌اند: عبادت خدای تعالی در سه نوع محصور تواند بود، یکی آنچه تعلّق به‌ابدان دارد مانند صلوات وصیام و وقوف به‌مواقف شریفه از جهت دعا و مناجات، و دوّم آنچه تعلّق به‌نفوس دارد مانند اعتقادات صحیح چون توحید وتمجید حقّ و تفکّر در کیفیّت افاضت جود و حکمت او برعالم وآنچه ازاین باب بود، و سیّم آنچه واجب شود در مشارکات خلق مانند انصاف در معاملات و مزارعات و مناکحات و ادای امانات ونصیحت ابنای جنس و جهاد با اعدای دین وحمایت حریم. و ازایشان گروهی که‌به‌اهل‌تحقیق‌نزدیکترند گفته‌اند که عبادت خدای تعالی سه چیز است، اعتقاد حقّ و قول صواب وعمل‌صالح، و تفصیل هریك درهروقت و زمانی و به‌هراضافتی و اعتباری بر وجهی‌دیگربود که انبیا، وعلمای[۲۹] مجتهد که ورثهٔ‌انبیااند، بیان‌آن می کنند؛ وبر عموم خلق واجب بود انقیاد و متابعت ایشان تا محافظت امرحقّ، جلّ‌جلاله، کرده باشند.

و بباید دانست که نوع انسان را در قربت به‌حضرت إلهیّت منازل ومقامات است. مقام اوّل مقام اهل یقین است که ایشان را مُوقِنان خوانند، وآن مرتبهٔ حکمای بزرگ وعلمای کِبار باشد؛ و مقام دوم مقام اهل احسان است که ایشان را مُحْسنان گویند؛ وآن مرتبهٔ کسانی بود که با کمال علم به‌حِلْیت عمل متحلّی باشند و به‌فضایلی که برشمردیم موصوف؛ و مقام سیّم مقام ابرار بُوَد، و ایشان جماعتی باشند که به اصلاح عباد وبلاد مشغول باشند، وسعی ایشان برتکمیل خلق مقصور؛ و مقام چهارم مقام اهل فوز بود، که ایشان را فایزان خوانند و مخلصان نیز گویند، ونهایت این مرتبه منزل اتّحاد باشد.

و ورای این نوع انسان را هیچ مقام و منزلت صورت نبندد و استعداد این منازل به‌چهار خصلت باشد: اوّل حرص و نشاط درطلب، و دوّم اقتنای علوم حقیقی و معارف یقینی، و سیّم حیا ازجهل ونقصان قریحتی که نتیجهٔ اهمال بود، و چهارم ملازمت سلوکِ طریقِ فضائل به‌حسب‌طاقت؛ واین‌اسباب‌را اسباب اتّصال‌خوانند[۳۰] به‌حضرت‌عزّت.

و امّا اسباب انقطاع از آن حضرت که لعنت عبارت ازانست هم چهار بود: اوّل سقوطی که موجب اعراض بود، و استهانت به‌تبعیّت لازم‌آید، و دوّم سقوطی که مقتضی حجاب بود، و استخفاف به‌تبعیّت لازم‌آید، و سیّم سقوطی که موجب طرد بود، و مَقْت به تبعیّت لازم آید، و چهارم سقوطی که موجب خساءت بود، یعنی دوری ازحضرت، وبغض به‌تبعیّت لازم‌آید.

و اسباب شقاوت ابدی که بدین انقطاعات مؤدّی‌باشد چهار بود: اوّل کسل و بطالت، و تضییع عمر تابع آن افتد، و دوّم جهل وغباوتی که از ترك نظر و ریاضت نفس به‌تعلیم خیزد، و سیّم وقاحتی که از

اهمال نفس و خلاعتِ عذار او در تتبّع شهوات تولّد کند، وچهارم‌از خودراضی شدن به‌رذایل که از استمرار قبایح و ترك انابت لازم‌آید، و در الفاظ تنزیل زَیْغ و رَیْن و غشاوت و خَتْم آمده است، ومعانی این چهار لفظ به‌معانی این چهار سبب نزدیك است، و هریکی را از این شقاوتها علاجی بود که بعد ازین بر وجه اجمال یادکرده آید، ان شاءالله.

اینست سخن حکما در عبادت خدای، تعالی. و افلاطون الهی گفته است: چون‌عدالت‌حاصل‌آید نور قوی و اجزای نفس بریکدیگر درفشد، چه عدالت مستلزم همه فضائل بود، پس نفس بر ادای فعل خاصّ خود برفاضل‌ترین وجهی که ممکن بود قادر شود، واین‌حال[۳۱] غایت قرب نوع انسان بود ازإله، تعالی.

و نیزگفته است که: توسّط عدالت مانند توسّط دیگر فضایل نیست، از جهت‌آنکه هردو طرف عدالت جور است و هردو طرف هیچ فضیلت یك‌رذیلت نیست. بیانش‌آنست که جورهم طلب زیادت بود و هم‌طلب نقصان، چه جائر درانچه نافع بود خویشتن را زیادت طلبد ودیگران را نقصان، و درانچه ضارّ بود خویشتن را نقصان‌طلبد و دیگرانرا زیادت، وچون عدالت تساوی است ودوطرف تساوی‌زیادت و نقصان‌بُوَد،پس هردوطرفِ عدالت‌جوراست، وهرچند هرفضیلتی را از جهت توسّط اعتدالی لازم است، امّا عدالت عامّ و شامل است جملگی اعتدالات را.

و عدالت هیأتی نفسانی بودکه ازو صادر شود تمسّك به‌ناموس الهی، چه مقدِّر مقادیر ومعیّن اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد، پس صاحب عدالت را به‌هیچ‌نوع مضادّت و مخالفت صاحبِ ناموس

حق در طبیعت نیاید بل[۳۲] همگی همّت او به موافقت و معاونت و متابعت او مصروف بود، چه مساوات ازو یابد، و طبع او طالب مساوات بود، و اقلّ مساوات میان دو شخص بود و در چیزی مشترك میان هردو یا در دو چیز، پس ارکان[۳۳] نسبت متّصل یا منفصل معیّن شود.

و بباید دانست که این هیأت نفسانی امری بود غیرفعل و غیر معرفت و غیر قوّت، چه فعل بی این هیأت صادر شود، چنانکه گفتیم که افعال عدول از غیر عدول صادر شود، و قوّت و معرفت به ضدّین تعلّقِ یکسان گیرند چه علم به ضدّین و قدرت بر ضدّین[۳۴] یکی بود. امّا هر هیأت که قابل ضدّی بود غیر هیأتی بود که قابل ضدّ دیگر بود و این معنی در جملگی فضائل و ملکات تصوّر باید کرد که از اسرار این علم است.

و عدالت را با حریّت اشتراك است درباب معاملات و اخذ و اعطا، چه عدالت در اکتساب مال افتد به شرایط مذکور، و حریّت در انفاق مال هم بدان شرایط، و اکتساب اخذ بود، پس به انفعال نزدیکتر بود، و انفاق اعطا بود پس به فعل نزدیك تر بود، و مردمان حرّ را از عادل دوست تر دارند، بدین سبب، باز آنکه تعلّق نظام عالم به عدالت بیشتر ازان بود که به حریّت، چه خاصیّت فضیلت فعلِ خیر است نه ترك شرّ، و خاصیّت محبّت مردمان و محمدت گفتن ایشان در بذل معروف بود نه در جمع مال، و حرّ جمع مال نه برای مال کند لکن برای صرف و انفاق کند و درویش بنماند، چه کسوب بود از وجوه جمیله، و تکاسل نکند در کسب، چه توصّل او به فضیلتِ خویش به توسّل مال است، و از تضییع و تبذیر و بخل و تقتیر احتراز نماید. پس هرحرّی عادل بود اما هرعادلی حرّ نبود.

و اینجا شکّی ایراد کنند و ازان جوابی گفته‌اند[۳۵]، و آن آنست که چون عدالت امری اختیاری است که ازجهت تحصیل فضیلت واستحقاق محمدت کسب کنند باید که جور که ضدّ اوست امری بود اختیاری که از جهت تحصیل رذیلت و استحقاق مذمّت کسب کنند، و اختیار عاقل رذیلت ومذمّت را بعید تواند بود، پس وجود جور ممتنع بود. ودر جواب گفته‌اند: هر که ارتکاب فعلی کند که مؤدّی بود به‌ضرری ظالم نفس خویش باشد، از آن جهت که با قدرت بر نفع نفس اختیارِ بد وترك مشاورت عقل ایثار کرده باشد.

واستاد ابوعلی، رحمه‌الله، بهتر ازاین جواب جوابی دیگر گفته‌است، وآن آنست که چون مردم راقوّتهای مختلف است ممکن بود که‌بعضی ازان باعث شود برفعلی مخالف مقتضای قوّتی‌دیگر، مانند آنکه‌صاحب غضب، یاصاحب شهوتِ بافراط، یا کسی که در مستی عربده کند، افعالی اختیار کنند بی‌مشاورت عقل که بعد از معاودتش پشیمان‌شوند، و سبب آن بود که در حالتی که غلبه قوّتی را باشد که مقتضی آن فعل‌است آن فعل جمیل نماید، و چون آن قوّت استخدام عقل و استعماش[۳۶] او کرده باشد عقل را مجال اعتراض نبود، و بعد از سکون سَوْرتِ قوّت، قبح وفساد ظاهر گردد. امّا کسانی که به‌سعادت فضیلت موسوم باشند به‌هیچ وقت عقل ایشان مغلوب نگردد و صدور فعل جمیل ایشان را ملکه شود.

وسؤالی دیگر ایراد کنند از سؤال اوّل مشکل‌تر، وآن آنست که تفضّل محمود است وداخل نیست در عدالت، چه عدالت مساوات‌بود وتفضّل زیادت، و ماگفته‌ایم که عدالت مستجمع فضایل است و او را مرتبهٔ وسطاست، پس چنانکه نقصان از وسط مذموم بود زیادت هم

مذموم بود پس تفضّل مذموم بود واین خُلْق باشد.

وجواب آنست که تفضّل احتیاط بود در عدالت تا از وقوع نقصان ایمن‌شوند، و توسّط فضایل بریک‌منوال نتواند بود، چه‌سخا باز آنکه وسط است میان اسراف و بخل، زیادت درو به‌احتیاط نزدیکتر از نقصان، و عفّت باآنکه وسط است میان شره و خمود، نقصان درو به‌احتیاط نزدیکتر از زیادت. و تفضّل صورت نبندد الاّ بعد از رعایت شرایط عدالت، که اوّل آنچه استحقاق واجب کند ادا کرده باشد پس زیادت نیز احتیاطرا باآن اضافت کنند. واگربمثل همهٔمال به‌نامستحقّ دهد و مستحقّ را ضایع گذارد متفضّل نبود بلکه مبذّر بود، چه اهمال عدالت کرده است.

پس معلوم شد که‌تفضّل عدالت است و زیادت، ومتفضّل‌عادلی است محتاط در عدالت، و سیرت اوآن بود که در نافع خود راکمتر دهد و دیگران را بیشتر، و در ضارّ خود را بیشتر دهد و دیگران را کمتر به‌ضدّ جور. و معلوم شد که تفضّل از عدالت شریفتراست از آن‌جهت که مبالغت است در عدالت نه از آن جهت که خارجست از عدالت. واشارت صاحب ناموس به‌عدالت اشارتی کلّی‌بود نه جزوی، چه عدالت که مساواتست، گاه بود که در جوهربود وگاه بود که در کمْ بود وگاه بود که در کیف بود، و همچنین در دیگر مقولات. و بیانش آنست که آب و هوا متکافی‌اند در کیفیّت نه در کمیّت، که اگر در کمیّت متکافی بودندی مساحت هردو متساوی بودی، و در کیفیّت تفاضل افتادی، پس به‌کیفیّت فاضل بر مفضول غالب شدی و مفضول فاسد شدی، وهمچنین در آتش و هوا. و اگر عناصر متکافی نبودندی و افساد یکدیگر توانستندی عالم نیست شدی در کمترین مدّتی. ولکن

باری، عزّ و علا، به‌فضل عنایت و رحمت خویش چنان تقدیر کرده‌است که هرچهار در قوّت و کیفیّت متکافی و متساوی افتاده‌اند، تا یکدیگر را بکلّی افنا نتوانند کرد، ولکن جزوی را که برطرف افتد جزوی که بدو محیط شود افنا کند تا انواع حکمت پیداگردد.

و اشارت بدین‌معنی است قول صاحبِ شریعت، علیه‌السّلام، آنجا که گفته‌است: **بِالعدلِ قامتِ آلسّمٰواتُ وآلارض.** غرض آن که ناموس به‌عدالت کلّی فرماید تا اقتدا کرده باشد به‌سیرت الهی، وبه‌تفضّل کلّی نفرماید که تفضّل کلّی نامحصور بود و عدالت کلّی محصور، ازجهت آنکه تساوی را حدّی معیّن باشد، و زیادت محدود نبود بلکه باتفضّل خواند و بران حثّ و تحریض کند، چه تفضّل عامّ و شامل نتواندبود چنانکه عدالت عامّ و شامل بود. و آنچه گفتیم تفضّل احتیاط ومبالغت است در عدالت هم قولی عامّ نیست، چه این احتیاط عادل را جز در نصیب خود نتواند بود، مثلاً اگر حاکم شود میان دو خصم در هیچ طرف تفضّل نتواند کرد، و جز رعایتِ عدلِ[۳۷] محض و تساوی مطلق ازو قبیح آید.

و آنچه گفتیم عدالت هیأتی نفسانی است منافی آن نبود که گفتیم عدالت فضیلتی نفسانی است، چه آن هیأت نفسانی را به سه وجه اعتبار کنند: یکی به‌نسبت[۳۸] باذات آن هیأت، ودیگر به‌اعتبار با ذات صاحب هیأت، و سیّم به‌اعتبار با کسی که معامله بدان هیأت با او اتّفاق افتد. پس به‌اعتبار اوّل آن را ملکهٔ نفسانی خوانند، و به‌اعتبار دوّم فضیلت نفسانی، و به‌اعتبار سیّم عدالت. و در جملگی اخلاق و ملکات همین اعتبارات رعایت باید کرد.

و برعاقل واجب بود استعمال عدالت کلّی بر آن وجه که، اوّل

در نفس خود بکار دارد، و آن به تعدیل قویٰ و تکمیل ملکات باشد چنانکه گفتیم، چه اگر به‌عدالت تعدیل قویٰ نکند شهوت او را باعث شود بر امری ملایم طبیعتِ خویش، وغضب برامری مخالف آن، تا به دواعی مختلف طالب اصناف شهوات و انواع کرامات گردد، و از اضطراب و انقلاب این احوال و تجاذب قویٰ اجناس شرّ و ضرر حادث شود؛ و حال همین بُوَد هر کجا کثرتی فرض کنند بی‌رئیسی قاهر که آن را منظوم گرداند و به‌یمن وحدت که ظلّ إله است ثبات و قوام دهد.

و ارسطاطالیس کسی را که حال او درتجاذب قویٰ براین صفت بود تشبیه کرده‌است به‌شخصی که اورا از دوجانب می کشند تا به‌دونیمه شود یا از جوانب مختلف تا پاره‌پاره شود، ولکن چون قوّت تمییز را که خلیفهٔ خدای، جلّ جلاله، است در ذات انسان حاکم قویٰ کند تا او شرایط اعتدال وتساوی نگاه دارد هریکی با حقّ خود رسند و سوء نظامی که از کثرت متوقّع بود مرتفع شود. پس چون از تعدیل نفس براین وجه فارغ شود واجب بود تعدیل دوستان و اهل وعشیرت هم[۳۹] براین‌صفت، و بعد ازان تعدیل اجانب و اباعد، و بعد ازان تعدیل دیگر حیوانات، تا شرف این شخص بر ابنای جنس او ظاهر شود و عدالت او تمام‌گردد. و چنین شخصی که در عدالت تا این غایت برسد ولیّ خدای تعالی وخلیفت او و بهترین خلقِ او بود، وبه‌ازای این، بتّرینِ خلقِ خدای کسی بود که اوّل برخود جور کند، و بعد ازان بردوستان و پیوستگان، و بعد ازان بر باقی مردمان واصناف حیوان، به‌اهمال سیاسات، چه علم به ضدّین یکی بود، پس بهترینِ مردمان عادل بود و بدترین جائر.

وجماعتی حکماگفته‌اند: قوام موجودات و نظام کاینات به‌محبّت است، و اضطرار مردم به‌اقتنای فضیلت عدالت از جهت فوات ِ شرف ِ محبّت، چه اگر اهل معاملات به‌محبّت یکدیگر موسوم باشند انصاف یکدیگر بدهند و خلاف مرتفع شود و نظام حاصل آید. و چون این بحث به‌حکمت مدنی و منزلی لایق‌تر است درشرح امر محبّت توقّف أولی، والله ُ اعلم.

فصل هشتم

در ترتیب اکتساب فضایل و مراتب سعادات

در علوم حکمت مقرّر است که مبادی اصناف حرکات که مقتضی توجّه باشند به‌انواع کمالات یکی از دو چیز بود: طبیعت یا صناعت.

امّا طبیعت مانند مبدأ تحریك نطفه در مراتب تغیّرات ِ مترتّب و استحالات ِ متنوّع تا آنگاه که به‌کمال حیوانی برسد؛ و امّا صناعت مانند مبدأ تحریك چوب به‌وسائط ادوات و آلات تا آنگاه که به‌کمال تختی برسد. و طبیعت بر صناعت مقدّم است هم در وجود و هم در رتبت، چه صدور او از حکمت الهی ِ محض است و صدور صناعت از محاولات و ارادات انسانی به‌استمداد و اشتراك امور طبیعی. پس طبیعت به‌منزلت معلّم و استاد است و صناعت به‌مثابت متعلّم و تلمیذ. و چون کمال هرچیزی در تشبّه آن چیز بود به‌مبدأ خویش پس کمال صناعت در تشبّه او بود به‌طبیعت، و تشبّه او به‌طبیعت چنان باشد که در تقدیم و تأخیر اسباب، و وضع هرچیزی به‌جای خویش، و تدریج و ترتیب نگاه داشتن به‌طبیعت اقتدا کنند، تا کمالی که قدرت الهی

طبیعت را به‌طریق تسخیر متوجّه‌آن گردانیده است از صناعت بر وجه تدبیر[1] حاصل آید. و مع ذلك فضیلتی که مستلزم[2] صناعت بود، و آن حصول آن کمال باشد بر حسب ارادت و مشیت، با آن کمال مقارن افتد، مثلاً چون مردم بیضهٔ مرغان را در حرارتی مناسب حرارت سینهٔ ایشان تربیت دهد همان کمال که به‌حسب طبیعت متوقّع بود، و آن بر آوردن فرخ است، بدین تدبیر موجود شود، و فضیلتی دیگر با آن مقارن افتد و آن بر آمدن مرغان بسیار بود به‌یك دفعه، که وجود امثال ایشان به‌طریق حضانت متعذّر نماید.

و بعد از تقدیم این مقدّمه گوئیم چون تهذیب اخلاق و اکتساب فضائل که ما بصدد معرفت آن آمده‌ایم امری صناعی است در آن باب اقتدا به‌طبیعت لازم بود، و آن چنان باشد که تأمّل کنیم تا ترتیب وجود قوی[1] و ملکات در بدو خلقت برچه سیاقت بوده‌است؛ پس در تهذیب همان تدریج نگاهداریم.

و معلوم است که اوّل قوّتی که در کودکان حادث شود قوّت طلب غذا و سعی در تحصیل آن باشد، چه کودك چون از شکم مادر جدا شود شیر از پستان طلب کند. بی‌تقدّم تعلّمی، و بعد از آنکه قوّت او بیشتر شود آن را به‌آواز و گریستن بخواهد، و چون قوّت تخیّل او بر حفظ مُثُل[3] قادر شود مطالبی که مثالهای آن از حواس اقتباس کرده باشد التماس کند، چون صورت مادر و غیر آن، پس قوّت غضبی در او پدید آید و از موذیات احتراز نماید، و با آنچه در وصول به‌منافع مانع او آید مقاومت و کوشش آغاز کند، پس اگر به‌انفراد به‌انتقام و دفع قیام تواند نمود قیام نماید، و الاّ به‌فریاد و گریه استغاثت کند. و از مادر و دایه استعانت نماید، و بعد از آن این قوّتها و شوقها که مبادی تحریك

آلاتند در تزاید باشند تا اثر خاص‌ترین نفس، و آن قوّت تمییز بود، درو ظاهر شود، و ابتدای آن ظهورِ قوّت حیا باشد و آن دلیل بود بر احساس به‌جمیل و قبیح، و پس این قوّت نیز روی در تزاید نهد.

و هریکی از این قوّتها چون به کمالی که به‌حسب شخص ممکن بُوَد برسد، اهتمام کند به‌رعایت[4] آن کمال در نوع بر وجهی که صورت بندد. امّا قوّت اوّل که مبدأ جذب ملایمست و به‌تربیت شخص موکّل چون شخص را به‌تغذیه و تنمیه نزدیك رساند به کمالی که متوجّه بدان باشد منبعث شود بر استبقای نوع، پس شهوت نکاح و شوق به تناسل حادث گردد. و امّا قوّت دوّم که مبدأ دفع منافی است چون از حفظ شخص متمکّن شود اقدام نماید بر محافظت نوع، پس شوق به کرامات و اصناف تفوّق و ریاسات پدید آید. و امّا قوّت سیّم که مبدأ نطق و تمییز است چون در ادراك اشخاص و جزویّات مهارت یابد به‌تعقّل انواع و کلّیات مشغول شود، و اسم عقل براو افتد. و در این حال اسم انسانیّت بالفعل برو واقع شود و کمالی که مفوّض به‌تدبیر[5] طبیعت بود تمام گردد.

و بعد ازان نوبت تدبیر به‌صناعت رسد تا آن[6] انسانیّت که به توسّط طبیعت وجود تمام یافت به‌توسّط صناعت بقای حقیقی یابد. پس طالب فضیلت را در تحصیل کمالی که متوجّه بدان باشد به‌همین قانون اقتدا باید نمود، و در تهذیب قوّتها سیاقت و ترتیبی که از طبیعت استفادت کرده باشد رعایت کرد، و ابتدا به‌تعدیل قوّت شهوت، پس به تعدیل قوّت غضب، و ختم بر تعدیل قوّت تمییز کرد.

اگر اتّفاق چنان افتاده باشد که در ایّام طفولیّت تربیت بر قاعدهٔ حکمت یافته باشد، چنانکه بعد ازین شرح داده آید، شکر موهبتی عظیم

و منّتی جسیم بباید گزارد چه اکثر مهمّات او مکفّی بود و حرکت او در طریق طلب فضایل به‌سهولت[۷]، و اگر در مبدأ نما برعکس مصلحت تربیت یافته باشد به‌تدریج، در فِطام[۸] نفس از عادات بد و ملکات نامحمود سعی باید کرد، و به‌صعوبتِ طریقت نومیدی نباید نمود، که اهمال مستدعی شقاوت ابدی بود و تلافی مافات هر روز مشکل‌تر و به تعذّر نزدیک‌تر، تا آنگاه که به‌درجهٔ امتناع رسد، و جز تلهّف و تأسّف چیزی بدست نباشد[۹]، اعاذنا الله من سوءِ نَقِمَته[۱۰] و بلّغنا مایُرضیهِ برحمته.

و باید دانست که هیچ کس بر فضیلت مفطور نباشد، چنانکه هیچ آفریده را نجّار[۱۱] یا کاتب یا صانع نیافرینند، و ما گفتیم که فضیلت از امور صناعی است، امّا بسیار بود که کسی را از روی خلقت قبول فضیلتی آسان‌تر بود و شرایط استعداد در و بیشتر، و همچنانکه طالب کتابت یا طالب نجارت را ممارست آن حرفت[۱۲] می‌باید کرد تا هیأتی در طبیعت[۱۳] او راسخ شود که مبدأ صدور آن فعل باشد ازو بر وجه مصلحت، آنگاه او را از جهت اعتبار آن ملکه صانع خوانند و بدان حرفت نسبت دهند، همچنین طالب فضیلت را برافعالی که آن فضیلت اقتضا کند اقدام می‌باید نمود، تا هیأت و ملکه‌ای در نفس او پدید آید که اقتدار او بر اصدار آن افعال بر وجه اکمل به‌سهولت بُوَد، و آنگاه به‌سمت آن فضیلت موصوف باشد.

و چون چنانکه گفته آمد در صناعت اقتدا به‌طبیعت می‌باید کرد و مناسب‌ترین صناعات بدین صناعت صناعت طبّ است که بر تجوید بدن مقصور است، چنانکه این صناعت بر تکمیل نفس مقصور است، پس اقتدائی که در این صناعت به‌طبیعت لازم باشد شبیه اقتدای طبیب بود

در صناعت طب به‌طبیعت، و از این جهت بعضی حکما این صناعت را طبّ روحانی خوانند. و همچنانکه طب دوجزو بود، یکی آنچه مقتضی حفظ صحّت بُوَد و دیگر آنچه مقتضی ازالت علّت بود، همچنان این علم دوفن باشد، یکی آنچه مقتضی محافظت فضیلت بود و دیگر آنچه مقتضی‌ازالت رذیلت بود، وما هر فنّی بغایت جهدبیان کنیم، ان شاءالله.

پس ازاین مباحث روشن شد که طالب فضیلت‌را اوّل بحث از حال قوّت شهوت باید کرد، و بعد ازان بحث از حال قوّت غضب، و نگاه‌کرد تا حال هریکی در فطرت برقانون اعتدال است یا منحرف ازان، اگر برقانون اعتدال بود درحفظ اعتدال و ملکه گردانیدن صدور آنچه به‌نسبت باآن‌قوّت جمیل بود از او کوشید[14]، و اگر از اعتدال منحرف بود اوّل بر ردّ اوبا اعتدال، پس‌تحصیل آن ملکه، اقدام نمود، و چون از تهذیب این دو قوّت فراغت یابد به‌تکمیل قوّت نظری مشغول باید شد و ترتیب دران رعایت کرد.

و اوّل‌که در تعلّم شروع نماید خوض درفنّی باید کرد که ذهن را از ضلالت صیانت کند و به‌طریق اقتباس معارف هدایت کند؛ پس در فنّی[15] که وهم را با عقل در قوانین آن مساعدت باشد و تحیّر وخبط را دران مجال نه، تا ذهن را ذوق یقین حاصل شود و ملازمت حق‌ملکه کند؛ و بعد ازان بحث برمعرفت اعیان موجودات و کشف حقایق و احوال‌آن مقصور بایدگردانید، و ابتدا از مبادی محسوسات کرد و به معرفت مبادی موجودات این بحث به‌انتها رسانید.

و چون بدین‌مرتبه رسد از تهذیب این سه‌قوّت فارغ شده‌باشد. بعد ازان برحفظ قواعد عدالت توفّر باید نمود و اعمال و معاملات

برحسب آن طبیعت مقدّر گردانید و چون این دقیقه نیز رعایت کند انسانی بالفعل شده باشد و اسم حکمت و سمت فضیلت او را حاصل آمده. پس اگر خواهد و در سعادات خارجی و سعادات بدنی اهتمام نماید، نورٌ علی نور بود، والاّ باری مهمّات معطّل نگذاشته‌باشد و به فضولی[۱۶] مشغول نبوده.

و سعادات سه‌جنس بود: یکی سعادات نفسانی، و دوّم سعادات بدنی، وسیّم‌سعادات مدنی که به‌اجتماع وتمدّن متعلّق‌بود. امّاسعادات نفسانی‌آنست که شرح داده‌آمد و ترتیب مدارج آن براین وجه است: اوّل علم تهذیب اخلاق، ودوّم علم منطق، وسیّم علم ریاضی، وچهارم علم طبیعی، و پنجم علم الهی. یعنی تعلیم بر این سیاقت باید تانفع آن درهر دوجهان بزودی حاصل آید.

وامّا سعادات بدنی، علومی بود که به‌نظام حال بدن بازگردد چون معالجات وحفظ صحّت وعلم زینت که عبارت ازان طبّ بود، و چون علم نجوم که تقدمهٔ معرفت فایده دهد.

و امّا سعادت مدنی علومی بود که به‌نظام حال ملّت و دولت و امور معاش وجمعیّت تعلّق دارد، مانند علم شریعت از فقه و کلام و اخبار وتنزیل وتأویل، و علوم ظاهر چون ادب‌وبلاغت و نحو و کتابت وحساب و مساحت واستیفا وآنچه بدان ماند؛ ومنفعت هریکی به‌حسب منزلت او باشد، واللهُ اعلم.

فصل نهم

در حفظ صحت نفس که آن برمحافظت فضائل مقصور بود

چون نفسی خیّر وفاضل باشد و برنیلِ فضیلت و تحصیل سعادت متوفّر و به اقتنای علوم حقیقی و معارف یقینی مشعوف، واجب بُوَد برصاحبش اهتمام به اموری که مستدعیِ محافظتِ این شرائط و اقامت این مراسم باشد، و چنانکه قانون حفظ صحّت در طبّ استعمال ملایم مزاج بود قانونِ حفظِ صحّتِ نفس ایثار معاشرت و مخالطت کسانی باشد که در خصال مذکور با او مُشاکل و مشارك باشند، چه هیچ چیز را در نفس تأثیر زیادت از تأثیر جلیس و خلیط نبود؛ و همچنین احتراز از مؤانست و مجالست کسانی که بدین مناقب متحلّی نباشند، و علی‌الخصوص از اختلاط اهل شرّ ونقص، مانندگروهی که به‌مسخرگی و مجون شهرت یافته باشند یا همّت به‌اصابت قبایح شهوات و نیل فواحش لذّات مصروف گردانیده، چه تجنّب از این طایفه حافظ این صحّت رامهم‌ترین شرطی و واجب‌ترین چیزی بود؛ و همچنانکه از مخالطت ایشان حذر واجب‌بود از اصغای احادیث وحکایات واستماع اخبار و متجازات و روایت اشعار و مزخرفات و حضور مجالس و محافل ایشان، خاصّه وقتی که به‌استطابت نفس و میل طبیعت مشوب خواهد بود، حذر واجب بود. چه ازحضور یك‌مجمع یا از استماع یك نادره یا از روایت یك بیت در آن شیوه چندان وَسَخ و خُبث به‌نفس تعلّق گیرد که تطهیر از آن جز به‌روزگار دراز و معالجات دشوار میسّر نگردد، و بسیار بود که امثال آن حال سبب فساد فاضلان مبرّز ومادّهٔ غوایت عالمان مستبصر شده باشد تابه‌جوانان مستعدّ ومتعلّمان مسترشد

چه رسد!

وسبب آنست که محبّت لذّات بدنی وشوق به‌راحات جسمانی در طبیعت انسانی مرکوز است، از جهت نقصاناتی که به حسب جبلّت اوّل در او مفطور شده است، و اگرنه سبب زمام عقل و قید حکمت بودی کافّهٔ نوع به‌این بلا مبتلا شدندی، و اقتصار افاضل و قناعت سُعدا و اماثل برمقدار ضروری متمشّی نگشتی. و باید که دانسته باشد که مؤانست دوستان حقیقی ومداخلت بایاران موافق درمزاح مستعذَب و حکایت مستطاب وفکاهت محمود که مستدعی لذّت مُباح ومرخّص بود، بر وجهی که مقدّر آن عقل باشد نه شهوت، و از حدّ توسط به درجهٔ اسراف یا مرتبهٔ نقصان نینجامیده بود، داخل نباشد درآنچه ازان احتراز فرمودیم؛ چه انبساط را نیز مانند دیگر اخلاق دو طرف بود، یکی با جانب افراط و به‌سمت مجون و خلاعت و فسق موسوم، و دیگر با جانب تفریط و به‌تعریف فدامت و عبوست و تندخوئی‌معروف و مذموم، و مرتبهٔ وسط که برشرایط اعتدال مشتمل بود به هشاشت و طلاقت و حسن عشرت مشهور بود و استحقاق اسم ظرافت بر صاحب این رتبت مقصور.

و از اسباب حفظ صحّت نفس التزام وظایف افعال‌حمیده بود، چه از قبیل نظریّات و چه از قبیل عملیّات، بر وجهی که روزبروز نفس‌رابه‌خروج از عهدهٔ وظیفه‌ای‌ازهریك مؤاخذت می کند، و اخلال واهمال‌آن به‌هیچ‌وجه[1] جایز نشمرد، واین معنی به‌جای ریاضت بدنی است درطبّ جسمانی، ومبالغت اطبّای نفس درتعظیم امر این ریاضت از مبالغت اطبّای بدن در تعظیم نفی‌آن ریاضت بیشتر باشد، چه نفس چون از مواظبت نظر معطّل شود، و از فکر در حقایق وغوص[2] در

معانی اعراض کند، به‌بَلَه و بلادت گراید، و موادّ خیرات عالم قدس ازو منقطع‌شود، و چون از حلیَت عمل عاطل گردد باکسل الفت گیرد و به هلاکت نزدیك شود، چه این عطلت و تعطیل مستلزم انسلاخ از صورت انسانیّت و رجوع با رتبت بهایم بود، و انتکاس حقیقی این است، نعوذبالله منه.

امّا چون طالب نو آموز ارتیاض به‌امورفکری و ملازمت علوم چهارگانه عادت کند با صدق الفت گیرد و مؤونت نظر و رویّت را سبك شمرد و با حق مستأنس شود، و طبعش ازباطل وسمعش ازدروغ متنفّرگردد تا چون به‌درجهٔ کمال نزدیك شود و به‌نظر دقیق با مطالعهٔ حکمت پردازد برمستودَعات و ذخایر و اسرار وغوامض آن علم ظفر یابد و به‌درجهٔ اقصی برسد، و اگر این طالب، در علم وبراعت، یگانهٔ روزگار و بر سرامدهٔ اقران شود باید که عُجب او به‌علم خویش او را از مواظبت بروظیفهٔ معتاد و طلب زیادت منع نکند، و با خود مقرّر دارد که علم را نهایت‌نیست، و فوقَ کلِّ ذی علمٍ علیمٌ. و باید که در معاودت درس آنچه مکشوف می‌شود غفلت نبرزد و تکرار و تذکار آن را ملکه کند، که آفت علم نسیان است، وسخن حسن بصری رضی‌الله‌عنه بهر وقت یاد می کند که: اِقدَعوا هذهِ‌النُفوسَ فإنَّها طُلَعَةٌ و حادِثُوها فإنَّها سریعةُ الدُثور چه این کلمات با قلّت حروف و غایت فصاحت و استیفای شرایط بلاغت مشتمل است برفواید بسیار.

و باید که حافظ صحّت نفس را مقرّر بود که نعمتهای شریف و ذخایر عظیم و مواهب نامتناهی را محافظت می کند، و کسی که بی‌بذل اموال و تجشّم مشقّتها و تکلّف مؤونتها به‌چندین کرامت و نعمت مخصوص شود، پس به‌اعراض و اغماض و تکاسل و تغافل آن را به‌باد

دهد و عاری و خالی بماند، به‌حقیقت مغبون و ملوم باشد و از رشد و توفیق بی‌بهره و محروم، خاصّه که می‌بیند که طالبان نعمتهای عرضی و خاطبان فواید مجازی چگونه تحمّل مشاق سفرهای دور و قطع بیابانهای مخوف و عبره کردن دریاهای مضطرب و تعرّض انواع مکروه و اسباب تلف نفس از سباع و قطّاع و غیر آن ایثار می کنند، و در اغلب احوال با مقاسات این اهوال خائب و خاسر می‌مانند، و به‌ندامات مفرط و حسَرات مهلك که مستدعی قطع انفاس و قلع ارواح بود مبتلا می گردند، و اگر برچیزی از مطالب ظفر می‌یابند آسیب زوال و انتقال بر عقب است و به‌بقای آن وثوقی و استظهاری نه، چه موادّ آن از امور خارجی و اسباب عرضی فراهم آمده است، و خارجیّات از حوادث سلامت نیابد و طوارق زمانه را بدو تطرّق بود، و خوف و اشفاقی و تعب نفس و خاطری که در مدّت بقا به‌سبب محافظت طاری شود خود نامتناهی باشد.

و اگر طالب این نوعْ پادشاهی یا یکی از خواصّ و مقرّبان حضرت او بود، انواع مکاره و شداید درباب او تضاعف پذیرد و علاوه مزاحمت روزگار[3] و منازعتِ حسّاد، چه از دور و چه از نزدیك، با شدّت حاجت به کثرت موادّ و مؤونات که در اصلاح خدم و حشم و رعایت جوانب اولیا و اعدا ضروری باشد، مضاف شود، و مع ذلك استزادت[4] و اعتراض و نسبت به‌تقصیر و عیب از نزدیکان و متّصلان که برارضای یکی از ایشان قادر نبود، تا به‌ارضای همه جماعت چه رسد، بر تواتر و توالی متّصل، و پیوسته از اخصّ خواصّ بل از اولاد و حُرم و دیگر حواشی و خدم استماع کلماتی کند که از صعوبت و شدّت و تهییج[5] غیظ و غضب و عدم تمکّن از اظهار و تشفّی به‌سبب رعایت

مصلحت مرگ به‌آرزو خواهد، و باز این جمله از تحاسد و تنازع اعوان و انصار و مکاتبات[۶] اعدا و مواطات اضداد برجان ناایمن بود.

و چندانکه زیردستان جنود زیادت **باشند**[۷] دل مشغولی به‌کار ایشان وحفظ تربیت و وجوه ارزاق در زیادت بود، چه‌آن قوم هیچ مؤونت کفایت ناکرده بنقد سبب مزید فکر و حیرت و کراهیت او می‌شوند وچنین کس اگر چه در تصوّر خلق توانگر و بی نیاز بود امّا در حقیقت از همه درویش‌تر باشد، چه درویشی عبارت از احتیاج است و احتیاج به‌اندازهٔ محتاجٌ الیه، پس هر که در سدّ حاجت او موادّ دنیاوی بیشتر بکار شود درویشی او بیشتر بود، و هر که حاجت او به منافع وموادّ کمتر بود توانگری او بیشتر بود، و از اینجاست که اغنی الاغنیاء خدای، تعالی، است که اورا به‌هیچ‌چیز و هیچ کس احتیاج نیست و ملوك محتاج‌ترین خلقند به‌مُقْتَنیات و اموال، پس درویش‌ترینِ خلق ایشان باشند. و امیرالمؤمنین ابوبکر صدّیق، رضی‌الله‌عنه[۸]، گفته است در خطبه‌ای که أشقى ألنّاسِ فی آلدّنیا وآلاخرةِ آلملوكُ، بعد ازان صفت ملوك کرده است وگفته که هر که به‌درجهٔ پادشاهی رسد خدای رغبت او از آنچه در تصرّف او بود صرف کند تا برطلب آنچه در تصرّف دیگران بود حریص گردد، واسباب انقطاع حیات او بسیارشود، و استشعار بر دل او استیلا یابد؛ بر اندك حسد برد و از بسیار در خشم شود و از سلامت سآمت نماید واز ادراك لذّتِ بهاء وشکوه محروم ماند، نه از چیزی اعتبار گیرد و نه بر کسی اعتماد کند، و مانند درمِ روی کشیده و سراب فریبنده به‌ظاهر شادی‌نمای و درباطن اندوه‌افزای باشد، وچون دولت او به‌آخر رسد و مادّهٔ عمر منقطع شود حقّ، سبحانه و تعالی، برمقتضای عدالت[۹] با او در حساب مناقشت کند ودرعفو مضایقت

أَلا إِنَّ ٱلملوكَ هُمُ ٱلمرحومون. تا اینجا سخن اوست، و الحق در صفت احوال ملوك برهدف[۱۰] صواب زده است.

استاد ابوعلی، رحمةالله علیه، می گوید: از بزرگترین پادشاهان روزگار مشاهده کرده‌ام که این کلمات را استعادت می کرد و از مطابقت این معانی با احوال خویش در باطن تعجّب می‌نمود، و کسانی که در ظاهر احوال ملوك نگرند و زینت و مسند و سریر و مفرش و ملبس و غلامان و بندگان و نوّاب و حجّاب و خدم وحشم و مواکب[۱۱] و جنایب و کوکبه و دبدبهٔ ایشان بینند، گمان برند که بدین تجمّل و تجبّر ایشان‌را ابتهاج ومسرّت وتمتّع ولذّت بی‌نهایت باشد، لَا لَعَمْرُالله، که ایشان در اثنای این احوال از افکار نظارگیان غافل باشند، و به‌اندیشه‌های ضروری از تدبیر و ترتیب کار خویش، چنانکه‌بعضی شرح داده آمد، مشغول. و اگر کسی خواهد از حال مالك و مِلك او اگرچه اندك بود دلیل تواند ساخت برحال مَلِك و مُلك او و اگرچه بسیار بود. و به تجربه و قیاس این معنی اعتبار گیرد[۱۲] تا آنچه گفتیم او را واضح شود.

و تواند بود که اگر کسی ناگاه به‌ریاستی یا پادشاهیی رسد روزی چند در ابتدا ازان التذاذی یابد، و چون چشمش برمشاهدهٔ آن اسباب بنشیند[۱۳] بعد ازان آن راچون دیگرامور طبیعی شمرد والقای بصر بر چیزهائی کند که از دایرهٔ تصرّف او خارج افتد و براقتنای آن حرص نماید، تا اگر فی‌المثل دنیا و آنچه در دنیاست بدو دهند تمنّای وجود عالمی دیگر کند، و یا همّتش در طلب بقای ابدی و مُلك حقیقی ترقّی نماید، تا جملگی امور پادشاهی و اسباب جهانداری برو وبال‌شود. فی‌الجمله حفظ مُلك و ضبط مملکت در غایت صعوبت بود از جهت انحلالی که دنیا در طبیعت دارد و تلاشی و تفرّقی که استجماع ذخائر

وکنوز و اجتماع عساکر و جنود را در عقب است وآفات و احداثی که به‌دیگر اصناف یسار و ثروت متطرّق شود. اینست حال طالبان نعمتهای مجازی.

و امّا نعمتهای حقیقی که در ذوات افاضل و نفوس ارباب فضائل موجود بود مفارقت آن به‌هیچ آفت صورت نبندد چه موهبت حضرت ربوبیّت از وصمت استرداد منزّه باشد، چنانکه گفته اند:

دادهٔ خویش چرخ[۱۴] بستاند　　　نقش الله جاودان ماند

و واهب آن خیرات به‌استثمار آن امر کرده است، اگر امتثال نمائیم هر لحظه نعمتی دیگر ثمره دهد تا آنگاه که نعیم ابدی حاصل‌شود، واگر ضایع گذاریم به‌شقاوت و هلاکت خویش رضا داده باشیم، و کدام غبن و خسران بود بیشتر ازانکه اضاعت جواهرِ نفیس باقیِ ذاتیِ حاضر کنند و درطلب اغراضِ[۱۵] خسیسِ فانیِ عرضیِ غایب ایستند تا اگر بعد اللّتیّا والّتی چیزی ازان بدست آرند با طالب آن بنماند، و هراینه آن را از پیش او یا او را ازپیش آن برگیرند؟

و حکیم ارسطاطالیس گفته است کسی که بر کفاف قادر بود و به اقتصاد زندگانی تواند کردنشاید که به فُضله طلبیدن مشغول گردد چه آن را نهایتی نبود و طالب آن مکارهی بیند که آن را نهایتی نبود، و ما پیشتر به کفاف و اقتصاد اشارت کرده‌ایم و گفته که: غرض صحیح ازان مداوات آلام و اسقام است مانند جوع و عطش و تحرّز از وقوع در آفات و عاهات، نه قصد لذّاتی که حقایق آن آلام بود و اگرچه به‌ظاهر لذّت نماید، بل مستوفی‌ترین لذّتی صحّت بود که از لوازم اقتصاد است. پس معلوم شد که در اعراض ازآن لذّت هم صحّت است و هم لذّت، ودر اقدام بران نه‌لذّت است ونه‌صحّت.

و امّا کسی که بر قدر سدّ ضرورت قادر نباشد و به‌سعی و طلب محتاج شود باید که از مقدار حاجت مجاوزت نکند، و از استیلای حرص و تعرّض مکاسب دنی احتراز نماید و در معامله طریق مجامله نگاه دارد، وچنان فرا نماید که او را از روی اضطرار در کاری خسیس خوض می‌باید کرد، و در دیگر جانورانی که چون شکم ایشان سیر شود از سعی در طلب زیادت اعراض کنند تأمّل کند، چه بعضی از اصناف حیوانات به‌تناول جیفه‌ای و بعضی به‌تناول روثی روزگار گذرانند، و بدان‌قدر که قسمت ایشان افتد قانع و راضی شوند و تقزّز و تنفّر جز از اقوات اضداد خویش، مانند جُعل ومُنج انگبین ازغذای یکدیگر، ننمایند.

پس چون نسبت هرحیوانی با قوت خاصّ او چون نسبت‌دیگر حیواناتست با اقوات ایشان، وهریکی بدان‌قدر که به‌حفظ[16] بقای ایشان وفا کند قانع و خوشدل‌اند، مردم نیز که به‌سبب مساهمت‌ایشان درنفس حیوانی به‌غذا محتاج شده است باید که در اقوات واغذیه هم بدین‌نظر نگرد و آن‌را بر ثقلی که به‌اخراج ودفع آن احتیاج‌دارد درباب‌ضرورت فضل مزیّتی ننهد، واشتغال عقول به‌تخیّر اطعمه وافنای اعمار درتمتّع بدان همچون تکاسل و تقاعد از طلب مقدار ضروری قبیح شمرد، و یقین شناسد که تفضیل مادّهٔ دخل برمادّهٔ خرج، و استحسان سعی در طلب یکی از هردو بدون دیگر یك، از مقتضای طبع است نه از روی عقل، چه طبیعت را به‌مادّهٔ دخل از جهت آنکه بدل مایتحلّل ازو حاصل خواهد کرد فضل عنایتی است، و از آن روی که برچیزی که جزوی از بدن خواهد شد مشتمل است آن را ملایم می‌شمرد، و مادّهٔ خرج را چون صلاحیت این معنی ازو زایل شده‌است، وبه‌سبب استفراغ موضع

و خالی کردن جایگاه بدل، نفی می کند و منفر می‌شمرد؛ و تتبع عقل طبع را دراین معنی هم ازجنس استخدام اخس اشرف را باشد، چنانکه بارها گفتیم.

و باید که حافظ صحت نفس تهییج قوت شهوت و قوت غضب نکند در هیچ حال بلکه تحریك ایشان با طبع[۱۷] گذارد و غرض ازین آنست که بسیار بود که به‌تذکر لذتی که در وقت راندن شهوتی یا در حال رفعت رتبتی احساس کرده باشند شوقی به‌اعادت مثل آن وضع اکتساب کنند، و آن شوق مبدأ حرکتی شود تا رویت را در تحصیل آن معنی که مطلوب شوق بود استعمال باید کرد، و قوت نطق را در ازاحت علت نفس حیوانی استخدام کرد، چه توصل به‌مقصود جز براین‌وجه صورت نبندد؛ و این‌حال شبیه بود به‌حال کسی که ستوری تند یا سگی درنده را تهییج کند، پس به‌تدبیر خلاص‌یافتن ازو مشغول گردد، وظاهر است که جز دیوانگان برچنین حرکات اقدام ننمایند. ولیکن چون عاقل هیجان این‌دو قوت با مزاج گذارد، دواعی طبیعت خود به‌کفایت این مهم قیام کنند، چه ایشان را در این‌باب به‌مدد و معونت فکر و ذکر زیادت حاجتی نیفتد، و چون در وقت هیجان مقدار آنچه حفظ صحت بدن بران مقدر بود و در تبقیهٔ نوع ضروری باشد به‌توسط تفکر و تذکر معین کند تا در استعمال تجاوز حد لازم نیاید، امضای سیاست ربانی و تمشیت مقتضای مشیت او به‌تقدیم رسانیده باشد.

وهمچنین باید که‌نظر دقیق براصناف حرکات و سکنات واقوال و افعال و تدابیر و تصرفات مقدم دارد، تا برحسب اجرای عادتی مخالف ارادت عقلی چیزی ازو صادر نشود، و اگر یك دونوبت آن عادت سبقت یابد و فعلی مخالف عزم از او در وجود آید، عقوبتی به

ازای آن گناه التزام باید نمود؛ مثلاً اگر نفس به‌مطعومی مضرّ مبادرت کند در وقتی که احتما مهمّ بود او را مالش دهد به‌امتناع از طعام و التزام صیام چندانکه مصلحت بیند، و در توبیخ و تعییر او به‌انواع ایلام مبالغت کند. و اگر در غضبی نه بجایگاه مسارعت کند او را به تعرّض سفیهی که کسر جاه او کند یا به‌نذر صدقه‌ای که بر او دشوار آید تأدیب کند. در کتب حکما آورده‌اند که اقلیدس صاحب هندسه سفهای شهر خویش را درسرّ به‌مزد گرفتی تا برملا اورا توبیخ کردندی و نفس او ازان مالش یافتی.

و اگر از نفس خویش کسلی نه بموضع احساس کند او را به مشقّت مزید اعمال صالحه و مقاسات تعبی زاید برمعهود تکلیف کند. فی‌الجمله اموری در پیش خویش نهد که اختلال[18] و رخصت را دران مجال ندهد، تا نفس مخالفت عقل در باقی کند و تجاوز از رسم او جایز نشمرد.

و باید که در عموم اوقات از مُلابست رذایل و مساعدت اصحاب آن احتیاط نماید و صغایر سیّئات‌را حقیر نشمرد، ودرارتکاب آن طالب رخصت نشود، چه این معنی به‌تدریج بر ارتکاب کبائر باعث گردد.

و اگر کسی در مبدأ جوانی ضبط نفس از شهوات وحلم نمودن در وقت سورت غضب و محافظت زبان وتحمّل از اقران عادت گرفته باشد ملازمت این آداب برو دشوار نبود، چه پرستارانی که به‌خدمت سفها مبتلا شوند برسفاهت و شتم اعراض فرسوده گردند و استماع انواع قبایح بر ایشان آسان شود، بحدّی که ازان متأثر نشوند، بل گاه بود که بر امثال آن کلمات خنده‌های بی‌تکلّف ازیشان صادر شود و آن

را به‌بشاشت و خوش‌طبعی تلقّی نمایند و اگرچه پیش ازان در نظائر آن احوال احتمال جایز نشمرده باشند و از انتقام به کلام و تشفّی به جواب تحاشی ننموده؛ همچنین بود حال کسی که با فضیلت الفت گیرد و از مجارَات سفیهان و محاورهٔ[۱۹۶] ایشان اجتناب نماید.

و باید که به‌استعداد صبر و حلم پیش از حرکت شهوت و غضب استظهار و عُدّت حاصل کرده باشد و به‌پادشاهان حازم، که پیش از هجوم اعادی درمدّت مهلت و امکان مجال رویّت به‌اصناف آلات و استحکام حصون مستعدّ مقاومت ایشان شوند، اقتدا نموده.

و باید که حافظ صحّت نفس عیوب خویش به‌استقصای تمام طلب کند، و بران اقتصار ننماید که جالینوس حکیم می‌گوید، در کتابی که در تعرّف مردم عیوب نفس خویش را ساخته است، که: «چون هر شخصی نفس خود را دوست دارد معایب او برو مخفی ماند و آن‌را، و اگرچه ظاهر بود، ادراك نکند» پس در تدبیر آن خلل گفته است «باید که دوستی کاملِ فاضل اختیار کند و بعد از طول مؤانست او را اخبار دهد که علامت صدق مودّت او آنست که از عیوب نفسِ این شخص اعلام واجب داند تا ازان تجنّب نماید، و دراین باب عهدی استوار بر او گیرد و بدان راضی نشود که گوید ‹برتو هیچ عیب نمی‌بینم› بلکه با او به عتاب درآید و استکراه این سخن اظهار کند و او را به خیانت تهمت نهد و با سؤال اوّل معاودت نماید والحاح زیادت بجای آرد، پس اگر براخبار ناکردن اصرار کند اندوهی تمام بر آن سخن و اعراضی صریح ازو فرا نماید تا به‌چیزی از آنچه مقتضی تَعیِیر داند اعتراف کند، و چون بدین مقام رسد البتّه انکاری اظهار نکند و در مواجههٔ او قبضی و کراهیتی فراخویشتن نیارد، بل به‌مباسطت و ابتهاج

و مسرّت آن را تلقّی کند، و شکرِ آن بروزگار و در اوقات خلوت و مؤانست بگزارد، تا آن‌دوست هدیه و تحفهٔ او اعلام او از عیوب‌شمرد، پس آن‌عیب را به‌چیزی که‌اقتضای محو آثار و قلع رسوم کند معالجت به‌تقدیم رساند، تا ثقت آن دوست به‌قول او و بدانکه[20] غرض او بر اصلاح نفس خویش مقصور است مستحکم شود و ازمعاودت نصیحت انقباض‌ننماید».

تا اینجا سخن جالینوس است امّا چنین دوستْ عزیزالوجود تواند بود، و دراکثر اوقات طمع از انتفاع به‌چنین مردم منقطع، و یمکن که دشمن از دوست دراین مقام با منفعت‌تر بود، چه دشمن در اظهار عیوب احتشامی نگاه ندارد و بر آنچه داند اقتصار نکند بلکه مجاوزت حدّ وتمسّک به‌انواع افترا وبهتان نیز استعمال کند. پس‌مردم را برعیوب‌خود تنبیه افتد ودر آنچه افترا کرده‌باشد نفس‌را متّهم‌شناسد و احتیاط خللی که متوقّع بود بجای‌آرد.

و هم جالینوس در مقالتی دیگر گفته است که: خیار مردمان را به‌اعدا[21] انتفاع باشد، ومعنی همین است که یاد کردیم.

و یعقوب کندی که از حکمای اسلام بوده است می‌گوید: باید که‌طالب فضیلت از صورتهای‌آشنایانِ[22] خویش آینه‌ای سازد تا از هر صورتی وضعی که مُستتبع[23] سیّئه‌ای افتد استفادت کند، و بر سیّئات خود اطّلاع یابد، یعنی تفقّد سیّئات مردمان کند و برهریکی ازان‌خود را به‌مذمّت و عتاب ملامت کند، چنانکه‌گوئی مگر آن فعل ازو صادر شده است، و در آخر هرشبانروزی تفحّص هرفعلی که در آن شبانروز کرده باشد به‌استقصا، بی‌اهمال فعلی، به‌تقدیم رساند، چه زشت باشد که در حفظ آنچه انفاق آن اتّفاق افتاده بود[24] از سنگ‌پاره‌های رکیك و

گیاه‌ریزه‌های خشك که به‌عدم آن چیزی از ما ناقص نشود اجتهاد کنیم و در حفظ آنچه از ذوات ما انفاق می‌افتد که بقای ما بر توفیر آن مقدّر است و فنای ما بر تقصیر آن مقصور، اهمال نمائیم، و چون بر سیّئه‌ای وقوف یابیم در ملامت نفس مبالغت واجب دانیم، وحدّی بر او اقامت کنیم که در تضییع آن رخصت را راه ندهیم؛ چه اگر چنین کنیم نفس‌از مساوی ارتداع نماید و با حسنات اِلْف گیرد. و همیشه باید که قبایح‌در پیش خاطر ما بود تا آن‌را فراموش نکنیم وهمین شرط‌درحسنات رعایت کنیم تا از ما فوت نشود.

پس گفته است: و باید که بران قناعت نکنیم که مانند دفترها و کتابها افادت حکمت کنیم دیگران را و خود ازان بی‌نصیب، یا مانند سنگ افسان باشیم که آهن تیز کند و خود نتواند برید، بل باید که‌چون آفتاب افاضت نور کنیم از ذات خویش برماه تا او را به‌خود مشابهت دهیم و اگرچه نور او از نور آفتاب قاصر بود؛ و حال ما در افاضت فضایل همین‌حال بود.

تااینجا سخن کِندی است واین‌معانی ازسخن دیگران به‌مبالغت نزدیکتر است دراین‌باب، والله اعلم بالصّواب.

فصل دهم

درمعالجت امراض نفس وآن بر ازالت رذایل‌مقدّر بود

همچنانکه در علم طبّ ابدان ازالت مرض به ضدّ کنند در طبّ نفوس ازالت رذایل هم به‌اضداد آن رذایل باید کرد، و ما پیش ازین اجناس فضایل حصر کرده‌ایم و اجناس رذایل که به‌مثابت اطراف آن اوساط است برشمرده، وچون فضایل چهار است و رذایل هشت، ویك

چیز را یك ضد بیش نبود، چه ضدّ آن دو موجود باشند در غایت بُعد از یکدیگر، پس بدین اعتبار رذایل را اضداد فضائل نتوان گفت الاّ به مجاز، امّا هردو رذیلتی که از یك باب باشند و یکی در غایت افراط بود و دیگر در غایت تفریط ایشان را ضدّ یکدیگر توان گفت.

و باید دانست که قانون صناعی در معالجت امراض آن بود که اوّل اجناس امراض بدانند، پس اسباب و علامات آن بشناسند، پس به معالجهٔ آن مشغول شوند؛ و امراض انحرافات امزجه باشد از اعتدال، و معالجات آن ردّ آن با اعتدال به حیلت صناعی.

و چون قوای نفس انسانی محصور است در سه نوع، چنانکه گفتیم، یکی قوّت تمییز و دیگر قوّت دفع و سیم قوّت جذب، و انحرافات هریك از دوگونه صورت بندد: یا از خللی که در کمیّت قوّت باشد یا از خللی که در کیفیّت قوّت افتد، و خلل کمیّت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب زیادت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب نقصان، پس امراض هر قوّتی از سه جنس تواند بود یا به حسب افراط یا به حسب تفریط یا به حسب رداءت.

امّا افراط در قوّت تمییز، مانند خبث و گُربُزی و دَها بود در آنچه تعلّق به عمل دارد، و مانند تجاوز حدّ نظر و حکم بر مجرّدات به قوّت اوهام و حواسّ، همچنانکه بر محسوسات در انچه تعلّق به نظر دارد؛ و امّا تفریط در او چون بَلاهت و بَلادت در عملیّات و قصور نظر از مقدار واجب، مانند اجرای احکام محسوسات بر مجرّدات در نظریّات؛ و امّا رداءت قوّت چون شوق به علومی که مثمر یقین و کمال نفس نبود، مثلاً علم جدل و خلاف و سفسطه به نسبت با کسی که آن را به جای یقینیّات استعمال کند، و چون علم کهانت و فال گرفتن و شعبده

و کیمیا به‌نسبت با کسی که غرض او از آن وصول به‌شهوات خسیسه بود. و امّا افراط در قوّت دفع چون شدّت غیظ و فرط انتقام و غیرت نه به‌موضعِ خویش و تشبّه نمودن به‌سباع؛ و امّا تفریط در او چون بی‌حمیّتی و خَوَر طبع و بددلی و تشبّه نمودن به‌اخلاق زنان و کودکان؛ و امّا رداءت قوّت چون شوق به انتقامات فاسده مانند خشم گرفتن بر جمادات و بهایم یا بر نوع انسان ولکن به‌سببی که موجب غضب نبود در اکثر طبایع. و امّا افراط در قوّت جذب مانند شکم‌پرستی و حرص نمودن بر اکل و شرب و عشق و شیفتگی به کسانی که محل شهوت باشند[۱]؛ و امّا تفریط در او مانند فتور از طلب اقوات ضروری و حفظ نسل و خمود شهوت؛ و امّا رداءت قوّت چون اشتهای گِل خوردن و شهوت مقاربت ذکور و یا استعمال شهوت بر وجهی که از قانون واجب خارج باشد.

اینست اجناس امراض بسیطه که در قوای نفس حادث شود، و آن را انواع بسیار بود، و از ترکّبات آن مرضهای بسیار برخیزد که مرجع همه با این اجناس بود، و از این امراض مرضی چند باشد که آن را امراض مهلکه خوانند، چه اصول اکثر امراض مزمنه آن باشد، و آن مانند حیرت و جهل بود در قوّت نظری، و غضب و بددلی و خوف و حزن و حسد و امل و عشق و بطالت در قوّتهای دیگر، و نکایت این امراض در نفس عظیم‌تر باشد و معالجت آن مهمتر و به‌عموم نفع نزدیکتر. و بعد ازین شرح هریکی به‌جایگاه خویش بیاید، ان شاءالله، تعالی.

و امّا اسباب این انحرافات دوگونه بود، یکی نفسانی و دیگر جسمانی؛ و بیانش آنست که چون عنایت یزدانی نفس انسانی را بر بِنیّتِ

جسمانی مربوط آفریده است، و مفارقت یکی از دیگر به‌مشیّت خود، عزّ اسمه، منوط گردانیده، تأثّر هریکی ازطرّیان سببی یا علّتی موجب تغیّر دیگریك می‌شود، مثلاً تأثّر نفس از فرط غضب یا استیلای عشق یا تواتر اندوه موجب تغیّر صورت بدن شود به‌انواع تغیّرات، مانند اضطراب و ارتعاد و زردی و نزاری؛ و تأثّر بدن از امراض و اسقام، خاصّه چون در عضوی شریف حادث شود مانند دل و دماغ، موجب تغیّر حال نفس شود چون نقصان تمیز و فساد تخیّل و تقصیر در استعمال قوی و ملکات.

پس معالج نفس باید که اوّل تعرّف حالِ سبب کند، تا اگر تغیّر بِنیَت بوده باشد آن را به‌اصناف معالجات که کتب طبّی بران مشتمل است مداوات کند، واگر تأثّر نفس بوده‌باشد به‌اصناف معالجات که کتب این صناعت بران مشتمل بود به‌ازالت آن مشغول شود، که‌چون سبب مرتفع شود لامحاله مرض نیز مرتفع شود.

و امّا معالجات کلّی در طبّ به‌استعمال چهارصنف بود: غذا و دوا و سمّ و کیّ یا قطع. و در امراض نفسانی هم براین سیاقت اعتبار باید کرد، براین طریق که اوّل قبح رذیلتی که دفع و ازالت آن مطلوب بود، بروجهی که شك‌را دران مجال مداخلت نباشد معلوم کنند، وبرفساد و اختلالی که از طریان آن منتظر و متوقّع بود، چه در امور دینی و چه در امور دنیاوی، واقف شوند و آن را در تخیّل مستحکم کنند، پس به‌ارادت عقلی ازان تجنّب نمایند؛ اگر مقصود حاصل شود فخیره، و الاّ به‌مداومت فضیلتی که به‌ازای آن رذیلت باشد پیوسته مشغول باشند، و در تکرار افعالی که تعلّق بدان قوّت دارد بر وجه افضل و طریق اجمل مبالغت کنند؛ و این معالجات جمله به‌ازای علاج غذائی بود به

نزديك اطبّا.

و اگر بدين نوع معالجه مرض زايل نشود توبيخ[۲] و ملامت و تعيير و مذمّت نفس بران فعل، چه به‌طريق فكر و چه به‌قول و چه به عمل، استعمال كنند، اگر كفايت نيفتد در مطلوب، و مقصود تعديل يكى از دوقوّت حيوانى يعنى غضبى يا شهوى باشد، به‌استعمال قوّت ديگر آن را تعديل و تسكين كنند، چه هرگاه كه يكى غالب شود صاحبش مغلوب گردد، و در اصلِ فطرت خود همچنانكه فائدهٔ قوّت شهوى تبقيهٔ شخص ونوع است فايدهٔ قوّت غضبى كسر سورت شهوت است، تا چون ايشان متكافى شوند قوّت نطقى‌را مجال تمييز بود؛ واين‌صنف علاج به‌مثابت معالجات دوائى بود به‌نزديك اطبّا.

و اگر بدين‌طريق هم مرض زايل نشود و رسوخ و استحكام رذيلت به‌غايت بود، به‌ارتكاب اسباب رذيلتى كه ضدّ آن رذيلت بود در قمع و قهرِ آن استعانت بايد جست، و شرط تعديل نگاه داشت، يعنى چون آن رذيلت روى در انحطاط نهد، و به‌رتبت وسط كه مقام فضيلت بود نزديك رسد، ترك آن ارتكاب بايدگرفت[۳] تا از اعتدال در طرف ديگر مايل نشود و به‌مرضى ديگر ادا نكند؛ و اين صنف علاج به‌منزلت‌معالجت سمّى بود كه تا طبيب مضطرّ نشود بدان تمسّك نكند، و درتمسّك احتياط تمام واجب شناسد تا انحراف‌مزاج با طرف ديگر نشود.

و اگر اين نوع علاج هم كافى نباشد، و به هروقتى نفس به معاودت عادت راسخ مبادرت كند، او را به‌عقوبت و تعذيب و تكليف افعال صعب و تقليد اعمال شاقّ و اقدام بر نذورى[۴] و عهودى كه قيام بدان مشكل بود، با تقديم ايفاى مراسم آن، تأديب بايد كرد؛ و اين

صنف معالجه مانند قطع اعضا و داغ کردن اطراف بود در طب، و آخر الدّواء الکیّ.

اینست معالجات کلّی در ازالت امراض نفسانی، و استعمال آن در هرمرضی بر کسی که از اوّل کتاب تا اینجا معلوم کرده باشد و بر فضائل و رذایل وقوف یافته متعذّر نبود؛ و ما زیادتی بیان را به‌تفصیل علاج مرضی چند از امراض مهلکه که تباه‌ترینِ امراض نفس آنست اشارتی کنیم تا قیاس ازالتِ دیگر امراض واعتبار معالجات آسان‌شود، والله الموفّق.

امّا امراض قوّت نظری را هرچند مراتب بسیار است، چه به حسب بساطت و چه به‌حسب ترکّب، ولکن تباه‌ترین آن انواع سه نوع است: یکی حیرت و دوّم جهل بسیط و سیّم جهل مرکّب، و نوع اوّل از قبیل افراط بود، و نوع دوّم از جنس تفریط، ونوع‌سیّم ازجهت رداءت.

علاج حیرت: امّا حیرت از تعارض ادلّه خیزد در مسائل مشکله وعجز نفس از تحقیق حق و ابطال باطل؛ و طریق ازالت این‌رذیلت که مهلك‌ترین رذایل باشد آنست که اوّل تذکّر این قضیّه از قضایای‌اولی که «جمع و رفع نفی و اثبات در یك‌حال محال بود» ملکه کند، تا بر اجمال در هرمسأله‌ای که دران متحیّر باشد حکم جزم کند به‌فسادِ یك طرف از دوطرفِ متعارض، بعد ازان تتبّع قوانین منطقی و تصفّح مقدّمات و تفحّص از صورت قیاس به‌استقصای بلیغ و احتیاطی تمام در هرطرفی استعمال کند، تا برموضع خطا و منشأ غلط وقوف یابد؛ و غرض کلّی ازعلم منطق وخاصّه کتاب قیاسات سوفسطائی که برمعرفت مغالطات مشتمل است علاج این مرض‌است.

علاج جهل بسیط: وحقیقت جهل بسیط آن بُوَد که نفس از فضیلت علم عاری باشد و به‌اعتقاد آنکه علمی اکتساب کرده است ملوّث نه، و این جهل در مبدأ مذموم نبود، چه شرط تعلّم آنست که این جهل حاصل باشد از جهت آنکه آن کس که داند یا پندارد که می‌داند از تعلّم فارغ باشد، وفطرت نوع انسان‌خود برین حالت بود؛ امّا مقام نمودن براین جهل و حرکت ناکردن در طریق تعلّم مذموم باشد، و اگر بدان راضی و قانع شود به‌تباه‌ترین رذیلتی موسوم‌گردد؛ و تدبیر علاج آن بود که در حال مردم ودیگر حیوانات تأمّل کند تاواقف شود که‌فضیلت انسان بر دیگر جانوران به‌نطق و تمییز است، و جاهل که عادم این فضیلت بود از عِداد حیوانات دیگر بود نه ازعداد این نوع، ومصداق این سخن یابدآنکه چون در مجلسی که از جهت بحث در علوم عقد کرده باشند حاضر شود خاصیّت نوع یعنی نطق بکلّی بازگذارد، و به‌حیوانات دیگر که از سخن گفتن عاجز باشند تشبّه نماید، و چون در این‌حال فکر کند او را تنبیه افتد بر آنکه آن سخنها که در غیبت آن جماعت، یعنی اهل‌علم، می‌تواندگفت به بانگ دیگر جانوران‌مناسب‌تر از آنست که به‌نطق انسان، چه اگر به نطق تعلّقی داشتی در محاورهٔ جماعتی که انسانیّت ایشان، یعنی تمییز، بیشتر است استعمال توانستی کرد.

و بایدکه در این اندیشه از وقوع‌اسم انسان برخود به‌غلط‌نیفتد، چه گیاهِ گندم‌را «گندم» خوانند بر وجه مجاز، و مراد استعدادآن بود قبول صورت‌گندمی را، و همچنین تمثال مردم را «مردم»گویند به‌طریق تشبّه، یعنی به‌مردم ماند در صورت، بلکه اگر انصاف خود بدهدبداند[5] که در درجه از اصناف حیوانات نازل‌تر است، چه هر حیوان[6] بر آن

قدر ادراك که در ترتیب امور معیشت و حفظ نسل بدان محتاج بود قادر است و بر کمالی که غایت وجود او آنست متوفّر، و جاهل به خلاف این.

پس همچنانکه در اعتبار خواصّ نوع خویش ــ که در خود مفقود یابد ــ مشابهت خود به‌دیگر حیوانات بیشتر بیند در اعتبار خواصّ حیوانات[7] خود را به جمادات مناسب‌تر یابد، و به‌اضافت با اصناف جمادات و رعایت شرایط آن از آن مرتبه نیز بازپس افتد، وهَلُمَّ جَرّاً اِلیٰ اسفلِ السّافلین. پس چون بدین فکر بر نقصان رتبت و خساست جوهر و رکاکت طبع خویش که اخسّ کاینات آنست وقوف یابد، اگر در وی اندك و بسیار انتعاشی مانده[8] بُوَد در طلب فضیلت علم حرکت کند، وکلٌّ میسّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ.

علاج جهل مرکب: و حقیقت این جهل آن بود که نفس از صورت علم خالی بود، و به‌صورت اعتقادی باطل و جزم برآنکه او عالم است مشغول، وهیچ رذیلت تباه‌تر از این رذیلت نبود، و چنانکه اطبّای ابدان از معالجت بعضی امراض بد وعلل مزمنه عاجز باشند اطبّای نفوس از علاج این مرض نیز عاجز باشند، چه با وجود آن صورت کژ متنبّه نشود، و تا متنبّه نشود طلب نکند، و این آن علم بود که: «جهل از آن علم به‌بود صدبار».

و نافع‌ترین تدبیری که در این باب استعمال توان کرد تحریض صاحب این جهل بود براقتنای علوم ریاضی، چون هندسه و حساب، و ارتیاض به‌براهین آن، که اگر این ارشاد قبول کند ودران انواع خوضی نماید از لذّت یقین و کمال حقیقت و بَردِ نفس خبردار شود، وهرآینه انتعاشی در ذات او حادث گردد، پس چون با معتقدات خویش افتد و

لذّت یقین ازان متنفّی یابد شك را مدخلی معیّن شود، پس اگر شرط انصاف رعایت کند به‌اندك روزگاری برخلل عقیدت وقوف یابد، و با مرتبهٔ جاهلی آید که جهل او بسیط بود، پس به‌مراسم تعلّم قیام نماید.

و چون این امراض تعلّق به‌قوّت نظری دارد، وحکمت نظری مشتمل است بر ازالت امراض، از آن قوّت در این صناعت بر این قدر اختصار کنیم، و درمعالجات امراض دیگر قوی که بدین صناعت مخصوص است مزید شرحی بکار داریم.

واما امراض قوّت دفع، اگرچه نامحصور باشد، اما تباه‌ترین آن امراض سه‌مرض است: یکی غضب و دوّم جبن و سیّم خوف. و اوّل از افراط تولّد کند، و دوّم از تفریط، و سیّم با رداءت قوّت[۹] مناسبتی دارد و تفصیل علاجات اینست:

علاج غضب: غضب حرکتی بود نفس را که مبدأ آن شهوت انتقام بود، و این حرکت چون به‌عنف باشد آتش خشم افروخته شود، و خون دل در غلیان آید[۱۰]، و دماغ و شریانات از دخانی مظلم ممتلی شود تا عقل محجوب گردد و فعل او ضعیف، و چنانکه حکما گفته‌اند بنیت انسانی مانند غار کوهی شود مملوّ به‌حریق آتش و مختنق به‌لهیب و دخان، که از آن غار جز آواز و بانگ و مشغله و غلبهٔ اشتعال چیزی معلوم نشود، و در این حال معالجت این تغیّر و اطفای این نایره در غایت تعذّر بود، چه هرچه در اطفا استعمال[۱۱] کنند مادّهٔ قوّت وسبب زیادت اشتعال شود. اگر به‌موعظت تمسّك کنند خشم بیشتر شود، واگر در تسکین حیلت نمایند لهیب و مشغله[۱۲] زیادت گردد، و در اشخاص به‌حسب اختلاف امزجه این حال مختلف افتد، چه تر کیبی باشد مناسب ترکیب کبریت، که از کمتر شرری اشتعال یابد، و ترکیبی باشد مناسب

ترکیب روغن که اشتعال آن را سببی بیشتر باید، و همچنین مناسب ترکیب چوب خشك و چوب تر، تا به‌ترکیبی رسد که اشتعال آن در غایت تعذّر بُوَد. واین ترتیب به‌اعتبار حال غضب بود در عنفوان مبدأ حرکت، امّا آنگاه که سبب متواتر شود اصناف مراتب متساوی‌نمایند، چنانکه از اندك آتشی که از احتکاکی ضعیف متواتر در چوبی حادث شود بیشه‌های عظیم و درختان بهم درشده چه خشك و چه تر سوخته گردد.

و تأمّل باید کرد در حال میغ و صاعقه، که چگونه از احتکاك دو بخار رطب و یابس بریکدیگر اشتعال بروق و قذف صواعق که بر کوههای سخت و سنگهای خاره گذر یابد حادث می‌شود، و همین اعتبار در حال تهیّج غضب و نکایت او و اگرچه سبب کمتر کلمه‌ای بود رعایت باید[۱۳] کرد.

و انسقراطیس[۱۴] حکیم گوید: من به‌سلامت آن کشتی که باد سخت و شدّت آشوب دریا آن را به‌لجّه‌ای افگند که بر کوههای عظیم مشتمل بود و برسنگهای سخت زند امیدوارترم از آنکه به‌سلامت غضبانِ ملتهب، چه ملاّحان را در تخلیص آن کشتی مجال استعمال لطائف‌حیل باشد، و هیچ حیلت در تسکین شعلهٔ غضبی که زبانه می زند نافع نیاید، و چندانکه وعظ و تضرّع و خضوع بیشتر بکار دارند مانند آتشی که هیزم خشك براو افگنند سورت بیشتر نماید.

و اسباب غضب ده است: اوّل عجب، و دوّم افتخار، و سیّم مِرا، و چهارم لجاج، و پنجم مزاح، و ششم تکبّر، و هفتم استهزا، و هشتم غدر، و نهم ضَیم، ودهم طلب نفایسی که از عزّت موجب منافسَت و محاسدَت شود؛ و شوق به‌انتقام غایت این اسباب بود

بر سبیل اشتراك.

و لواحق غضب که اعراض این مرض بود هفت صنف باشد: اوّل نَدامت، و دوّم توقّع مجازات عاجل و آجل، و سیّم مَقْت دوستان، و چهارم استهزای اراذل[۱۵]، و پنجم شماتت اعدا، و ششم تغیّر مزاج، و هفتم تألّم بدان هم در حال، چه غضب جنون یکساعته بود، و امیرالمؤمنین علیّ بن ابی طالب، رضی‌الله عنه، گفته است: الحِدَّة نوعٌ مِنَ الجنون لِأنَّ صاحِبَها یَندَم فإنْ لَمْ یَندَمْ فَجنونُه مستحکمٌ. و گاه بود که به‌اختناق حرارت دل اداکند، و ازان امراضی عظیم که مؤدّی باشد به‌تلف تولّد کند[۱۶].

و علاج این اسباب علاج غضب بود، چه ارتفاع سبب موجب ارتفاعِ مسبَّب بود، و قطع موادّ مقتضیِ ازالت مرضْ. و اگر بعد از علاج اسباب، بنادر، چیزی از این مرض حادث شود به‌تدبیرِ عقل دفع آن سهل بود. و معالجهٔ اسباب غضب اینست.

امّا عُجب؛ و آن ظنّی کاذب بود درنفس چون خویشتن را استحقاق منزلتی‌شمرد که مستحقّ آن نبود، وچون برعیوب و نقصانات خویش وقوف یابد و داند که فضیلت میان خلق مشترك است از عُجب ایمن شود، چه کسی که کمال خود بادیگران یابد مُعجَب نبود.

و امّا افتخار؛ مباهات بود به‌چیزهای خارجی که در معرض آفات و اصناف زوال باشد، و به‌بقا و ثباتِ آن وثوقی نتواند بود، چه اگر فخر به‌مال کنند ازغصب و نهب آن ایمن نباشند، و اگر به نَسَب[۱۷] کنند، و صادق‌ترین این نوع آنگاه بود که شخصی ازپدران او به‌فضل موسوم بوده باشد، پس چون تقدیر کنند که آن پدر فاضل اوحاضر آید وگوید «این شرف که تو دعوی می کنی برسبیل استبداد

مراست نه ترا، ترا به‌نفس خویش چه فضیلت است که بدان مفاخرت توانی کرد؟» از جواب او عاجز آید و شاعر این معنی به نظم آورده است.

اِن اَفتخَرْتَ بِآباءٍ مَضَوا سَلَفاً   قالوا صَدَقْتَ وَلٰکِن بِئسَما وَلَدُوا

و پیغامبر، علیه السّلام، گفته است لَاتَأْتُونی بِأنسابِکُم وَ أتُونی بِأعمالِکُم. و حکایت کنند که یکی از رؤسای یونان بر غلام حکیمی افتخار نمود، غلام گفت: اگر موجب مفاخرت تو برمن این جامه‌های نیکوست که خویشتن بدان بیاراسته‌ای حسن و زینت در جامه است نه در تو، و اگر موجبْ این اسپ است که برنشسته‌ای چابکی و فراهت در اسپ است نه در تو، و اگر موجبْ فضل پدران تو است صاحب فضل ایشان بوده‌اند نه تو، و چون از این فضایل هیچ کدام حقّ تو نیست اگر صاحب هریکی حظّ خویش استرداد کند، بلکه خود فضیلت هیچ کدام از او به‌تو انتقال نکرده است تا به ردّ حاجت افتد، پس تو که باشی؟

و همچنین گویند حکیمی در نزدیك صاحب ثروتی بود که به زینت و تجمّل و کثرت مال وعُدّت مباهات‌نمودی. در اثنای محاوره خواست که آب دهن بیفگند از راست و چپ نگریست موضعی نیافت که آن را شاید، بزاقی که در دهن جمع کرده بود بر روی صاحب خانه افگند. حاضران عتاب وملامت نمودند، حکیم گفت نه‌ادب چنان‌بود که آب دهن به‌اخسّ و اقبح مواضع افگنند؟ من چندانکه از چپ و راست نگاه کردم هیچ‌موضع خسیس‌تر وقبیح‌تر از روی این‌شخص که به جهل موسوم است نیافتم.

و امّا مِرا ولجاج؛ موجب ازالت الفت و حدوث تباین وتباغض و مخاصمت باشد، و قوام عالم به‌الفت ومحبّت‌است، چنانکه بعدازین

شرح داده آید، پس مِرا و لجاج از فسادهائی بود که مقتضی رفع نظام عالم بود، و این تباه‌ترین اوصاف رذایل است.

و امّا مزاح؛ اگر بقدر اعتدال استعمال کنند محمود بود. کانَ رسولُ‌اللّٰه، علیه‌السّلام، یَمزَحُ ولا یَهزِلُ و امیرالمؤمنین علی، رضی‌الله عنه[۱۸]، مزّاح بودی، تا به‌حدّی که مردمان او را بدان عیب کردند، گفتند: لولا دُعابةٌ فیه، وسلمان فارسی، رضی‌الله‌عنه او را گفت، در مزاحی که با او بکرد: هٰذا أخَّرَكَ إلی الرّابعة. امّا وقوف بر حدّ اعتدال به‌غایت دشوار بود، و اکثر مردمان قصد اعتدال کنند ولیکن چون شروع نمایند به‌مجاوزت حدّ تعدّی کنند تا سبب وحشت شود، و غضبِ کامن را ظاهر کند و حقد در دلها راسخ گرداند. پس مزاح بر کسی که اقتصاد نگاه نتواند داشت محظور بود، چه گفته‌اند: رُبَّ جِدٍّ جَرَّهُ اللَّعِبُ؛ «حدیثی بود مایهٔ کارزار».

و امّا تکبر؛ به‌عجب نزدیك بود[۱۹] و فرق آن بود که مُعجَب با نفس خود دروغ می‌گوید به‌گمانی که بدو دارد، و متکبّر با دیگران دروغ می‌گوید و اگرچه از آن گمان خالی بود. وعلاج این نزدیك‌بود به‌علاج عُجب.

و امّا استهزا؛ و آن از افعال اهل مجون ومسخرگی باشد، و کسی بران اقدام کند که به‌احتمال مثل آن مبالات ننماید، و مذلّت و صَغار و ارتکاب رذایل دیگر که موجب ضحك اصحاب ثروت و تُرْفَت[۲۰] بود وسیلت معیشت خویش سازد، و کسی که به‌حریّت و فضل موسوم بود نفس وعرض خویش را گرامی‌تر ازان دارد که در معرض یك سفاهت سفیهی آرد، و اگرچه در مقابلْ آنچه در خزاین پادشاهان بود بدو دهند.

و امّا غدر را وجوه بسیار بود، چه استعمال آن، هم در مال و هم در جاه وهم در مودّت و هم در حُرَم، اتّفاق افتد و هیچ‌وجه از وجوه غَدر به‌نزدیك کسی که او را اندك مایه انسانیّت بود محمود نباشد، و از اینجاست که هیچ کس بدان معترف نشود، و این خُلق در ترکان بیشتر بود ازانکه در دیگر اصناف امم؛ و وفا که ضدّ غدراست در روم و حبش بیشتر بود. و رذالت غدر زیادت از آن‌است که محتاج فضل شرحی بود.

و اما ضیم؛ و آن تکلیف تحمّل ظلم بود غیری را بر وجه انتقام، هم قبح او و به‌قبح ظلم و انظلام که گفته آمده است معلوم شود، و عاقل باید که بر انتقام اقدام ننماید تاداند که به‌ضرری بزرگتر عاید نخواهدشد، و آن بعد از مشاورت عقل و تدبّر رای بود و حصول این‌حال بعد از حصول فضیلت حلم تواند بود.

و امّا طلب نفایسی‌که موجب منافست و منازعت بود؛ مشتمل باشدبر خطائی عظیم از کسانی که به‌سِعَت قدرت موسوم باشند تا به‌اوساط النّاس چه رسد، چه هرپادشاه‌که در خزانهٔ او عِلقی نفیس یا جوهری شریف باشد در معرض خوف فوت، و جزعی که به‌تبعیّت فوت لازم بود، افتاده باشد و طبیعت عالم کون و فساد، که مقدّر برتغییر واحالت و افساد است، راضی نشود الاّ به‌تطرّق آفات به‌اصناف مرکّبات، و چون پادشاه به‌فَقد چیزی عزیزالوجود مبتلا گردد حالتی که اصحاب مصائب را حادث شود در او ظاهر گردد، و دوست و دشمن را برعجز و اندوه او وقوف افتد، وفقر وحاجت او در طلب نظیر آن فاش شود تا وقع و خطر او در دلها کم گردد.

وحکایت کنند که قبّه‌ای ازبلور در غایت صفا و نقا که‌بخَرط

و استدارتِ تمام موصوف بود و اصناف اساطین و تماثیل بدقّتِ صناعت و کمال کیاست ازو برانگیخته بودند، و در تخلیص[۲۱] نقوش و تهذیب تجاویف آن‌را بکرّات در معرض خطر آورده، بنزدیك پادشاهی هدیه‌بردند. چون نظر او بر آن‌جا افتاد بدان تعجّب واعجاب بی‌اندازه نمود و بفرمود تا در خزانهٔ خاص بنهادند، وهروقت به‌مشاهدهٔ آن تمتّع می‌گرفت، تا بعد از اندك مدّتی، روزگار نتیجهٔ طبیعت خویش در اتلاف آن به‌تقدیم رسانید. چندان جزع و اسف برضمیر آن مَلِك طاری شدکه از تدبیر مُلك و نظر در مهمّات و باردادن مردم بازماند، و حواشی و ارکان در طلب چیزی از طرایف شبیه بدان قبّه جُهدبذل کردند، و چون مرجع مساعی ایشان با خَیْبَت و حرمان بود وقوف بر تعذّر وجودش موجب تضاعف جزع و حسرت ملك شد، تابیم بود که عنان تمالك از قبضهٔ تصرّف او بیرون‌آید.

این حال ملوکست، و امّا اوساط مردمان اگر بربضاعتی کریم، یا درّی یتیم، یا جوهری شریف، یا جامه‌ای فاخر، یا مرکوبی فاره، یا مملوکی صاحب جمال ظفر یابند هرآینه متغلّبان و متمرّدان به‌طمع و طلب برخیزند، اگر طریق مسامحت مسلوك دارند به‌غم و جزع مبتلا شوند و اگر به‌ممانعت[۲۲] و مدافعت مشغول شوندخویشتن را در ورطهٔ هلاك و استیصال افگنند. امّا اگر به‌اوّل در اقتنای امثال آن رغایب راغب نباشند از چنین بلیّات فارغ و ایمن شوند.

بازآنکه، ازالت احجار نفیس چون لعل ویاقوت به‌وجوه[۲۳] حیل و مکر و دزدی دست دهد و به‌وجود آن انتفاع و سدّ حاجت فی‌الحال میسّر نگردد، علی‌الخصوص که صاحبش در مقام ضرورت باشد و راغب در معرض تجارت. و بسیار بوده است که پادشاهان بزرگ را در

اوقات انقطاع موادّ خزاین، و اتّفاق انفاق مفرط، به‌فروختن جواهر عدیم‌المثل احتیاج افتاده است، و چون آن را در معرض مساومه و مستزاد[۲۴] افگنده‌اند و به‌دست دلاّلان و تجّار بازداده کسی را نیافته‌اند که به‌بهای آن یا نزدیك به‌بها مستظهِر بود، و اگر کسی نیز بر آن قدَر یسار قادر بوده باشد در آن‌حال از اعتراف بدان‌مستشعر شده، وحاصل جز وقوف عوام برعجز و حاجت آن کس نبوده[۲۵] و اصحاب تجارت اگر به‌چنین بضاعتی رغبت نمایند در حال امن وفراغت از کساد و زیان ایمن نباشند، چه طالب و خاطب، در امثال آن، ملوك مغرور بسیار مال فارغ بال باشند، ووجود این‌صنف بنادر اتّفاق افتد، و درحال ناایمنی و تشویشْ خود، جان ایشان از ان در خطر بود.

این است اسباب غضب وعلاج آن، و هر که شرط عدالت رعایت کندو آن خُلق را ملکهٔ نفس گرداند علاج غضب براو آسان بود، چه غضب جور است وخروج ازاعتدال درطرف افراط رُجُولیّت ونشاید که آن را به‌اوصاف جمیله صفت کنند، مانند آنکه جماعتی گمان برند که شدّت غضب از فرط رجولیّت بود، وآن را به‌تخیّل کاذب برشجاعت‌بندند، و چگونه به‌فضیلت نسبت توان داد خُلقی را که مصدرافعال قبیح گردد چون جور برنفس خود و بریاران و متّصلان و عبید و خدم و حرم؟ و صاحب آن خُلق این جماعت را پیوسته به‌سَوْط عذاب معذّب دارد، نه عثْرت ایشان اقالت کند و نه برعجز ایشان رقّت آرد و نه براءت ساحت ایشان قبول کند، بل به کمتر سببی زبان ودست برأعراض وأجسام ایشان مطلق گرداند؛ وچندانکه ایشان به‌گناه ناکرده اعتراف می کنند و در خضوع و انقیاد می کوشند، تا باشد که اطفای نایرهٔ خشم وتسکین سورت شرّ او کنند، در ناهمواری نمودن وحرکات نامنتظم کردن و

ایذای ایشان مبالغت زیادت می کند. واگر رداءتی در جوهر غضب با افراط مقارن شود ازاین مرتبه بگذرد، و با بهائم زبان‌بسته و جمادات چون اوانی وامتعه همین معامله درپیش‌گیرد، و به‌قصد ضربِ خر وگاو و قتل کبوتر وگربه و کسرآلات و ادوات تشفّی طلبد.

و بسیار باشد که کسانی که به‌فرط تهوّری منسوب باشند از این طایفه با ابروباد و باران، چون نه بر وفق هوای ایشان آید، شطط کنند، و اگر قطّ قلمْ خط نه‌ملایم ارادت ایشان آرد، یا قفل برحسب‌استعجال ایشان‌گشاده نشود، بشکنند و بخایند و زبان به‌دشنام و سخن نافرجام ملوّث‌گردانند.

و از قدمای ملوك از شخصی بازگفته‌اند که چون کشتیهای او از سفر دریا دیرتر رسیدی، به‌سبب آشفتگیِ دریا، خشم‌گرفتی و دریا را به‌ریختن آبهاوانباشتن به‌کوهها تهدید کردی. و استاد ابوعلی‌رحمه‌الله[26] گوید: یکی از سفهای روزگار ما به‌سبب آنکه چون شب[27] در ماهتاب خفتی رنجور شدی، برماه خشم‌گرفتی و به‌شتم وسبّ او زبان دراز کردی و در اشعار هجو گفتی و هجوهای او ماه را مشهور است.

فی‌الجمله امثال این افعال با فرط قبح مضحك بُوَد و صاحب آن مستحقّ سُخریّت باشد نه مستحق نعت رجولیت، و مستوجب مذمّت و فضیحت نه‌شرف نفس و عزّت. و اگر تأمل افتد این‌نوع در زنان و کودکان و پیران و بیماران بیشتر ازان یابند[28] که در مردان و جوانان و اَصِحّا.

و رذیلت غضب از رذیلت شَرَه نیز که ضدّ اوست طاری‌شود، چه صاحب شره چون از مشتهیٰ ممنوع‌گرددخشم‌گیرد، وبر کسانی که به‌ترتیب آن عمل موسوم باشند چون زنان وخدمتگاران و غیر ایشان

ضجرت نماید؛ و بخیل را اگر مالی ضایع شود با دوستان و مخالطان همین معامله کند، و بر اهل ثقت تهمت برد، و ثمرهٔ این سیرتها جز فقدان اصدقا و عدم نصحا و ندامت مفرط وملامت موجع نباشد، وصاحبش از لذّت و غبطت وبهجت و مسرّت محروم ماند، تا همیشه عیش او منغّص و عمر او مکدّر بود، و به‌سمت شقاوت موصوف شود. و صاحب شجاعت ورجولیّت چون به‌حلم قهر این طبیعت کند و به‌علم از اسباب آن اعراض نماید در هرحالی که مداخلت نماید، از عفو و اغضا یا مؤاخذت و انتقام، سیرت عقل نگاه دارد و شرط عدالت که مقتضی اعتدال بود مرعی شمرد.

و از اسکندر حکایت کنند که سفیهی بر تعرّض عرض او به‌ذکر عیب و نقص اقدام نموده بود، یکی از خواصّ گفت: اگر ملك بر عقوبت او مثال دهد از این فعل بازایستد و موجب اعتبار دیگران شود. اسکندر گفت: این معنی از رای دور است چه اگر برعقب عقوبت چیرگی[29] زیادت کند و به‌اعتراض و افشای معایب من مشغول شود او را مادّهٔ دراز زبانی داده باشیم[30] و مردمان را به وجه عذر او ارشاد کرده. روزی متغلّبی را که بر او خروج کرده بود و فتنه و فساد بسیار انگیخته اسیر کردند و پیش او آوردند. اسکندر به‌عفو اشارت فرمود. یکی از ندما ازفرط غیظ گفت: اگر من تو بودمی او را بکشتمی. اسکندر گفت: پس من، چون تو نیستم، اورا نمی کشم.

اینست معظم اسباب غضب که عظیم‌ترین امراض نفس است و تمهید علاجات آن. و چون حسم موادّ این مرض کرده باشند دفع اعراض ولواحق او سهل باشد، چه رویّت را در ایثار فضیلت حلم و استعمال مکافات، یا تغافل برحسب استصواب رای، مجال نظری شافی

وفکری کافی پدید آید، واللّه الموفّق.

علاج بد دلی: و چون علم به‌ضدّ مستلزم علم است به‌ضدّ دیگر، و ماگفتیم که غضب ضدّ بددلی است، و غضب حرکت نفس بود به جهت شهوتِ انتقام، پس جبن سکون نفس بود، آنجا که حرکت أولی باشد، به‌سبب بطلان شهوت انتقام. و لواحق و اعراض این مرض چند چیز بود: اوّل مهانتِ نفس، دوم سوءِ عیش، سیم طمع فاسدِ اخسّا و غیر ایشان از اهل و اولاد و اصحاب معاملات، چهارم قلّت ثبات در کارها، پنجم کسل و محبّت راحت که مقتضی رذایل بسیار باشد، ششم تمکّن یافتن ظالمان درظلم، هفتم رضا به‌فضایحی که در نفس و اهل و مال افتد، هشتم استماع قبایح وفواحش از شتم و قذف، نهم ننگ ناداشتن ازانچه موجب ننگ بود، دهم تعطیل افتادن در مهمّات.

و علاج این مرض و اعراض آن به‌رفع سبب بود، چنانکه در غضب گفتیم، و آن‌چنان بود که نفس را تنبیه دهد بر نقصان، و تحریك او کند به‌دواعی غضبی، چه هیچ مردم از غضب خالی نبود، ولیکن چون ناقص وضعیف باشد به‌تحریك متواتر مانند آتش قوّت گیرد و متوقّد و متلهّب[۲۱] شود- و از بعضی حکما روایت کرده‌اند که در متخاوف و حروب شدی و نفس را در مخاطرات عظیم افگندی، و به‌وقت اضطراب دریا در کشتی نشستی، تا ثبات و صبر اکتساب کند- و از رذیلت کسل و لواحق آن تجنّب نماید، و تحریك قوّت غضب که شجاعت فضیلتِ آن قوّت است به‌تقدیم رساند، و مِرا و خصومت با کسی که از غوایل او ایمن بود دراین‌باب ارتکاب کند، تا نفس از طرف به‌وسط حرکت کند، و چون احساس کند از خویش که بدان‌حد نزدیك رسید باید که تجاوز نکند تا درطرف دیگر نیفتد، واللّه اعلم.

علاج خوف: خوف از توقّع مکروهی یا انتظار محذوری تولّد کند که نفس بردفع آن قادر نبود، و توقّع و انتظار به‌نسبت با حادثی تواند بود که وجود آن در زمان مستقبل باشد، و این حادثه یا از امور عظام بود یا از امور سهل، و برهردو تقدیر یا ضروری بود یا ممکن، و ممکنات را سبب یا فعل صاحب خوف بود یا فعل غیر او، و خوف از هیچ کدام‌ازاین اقسام مقتضای عقل‌نیست. پس‌نشایدکه عاقل به‌چیزی از این اسباب خائف شود. بیانش آنست که آنچه[۳۲] ضروری بود، چون داند که دفع آن از حدّ قدرت و وسع بشریّت خارج است داند که در استشعار آن جز تعجیل بلا و جذب محنت فائده‌ای نبود، و آن‌قدر عمر که پیش از وقتِ حدوثِ آن محذور خواهد یافت اگر به‌خوف و فزع و اضطراب و جزع منغّص گرداند از تدبیر مصالح دنیاوی و تحصیل سعادت ابدی محروم ماند، و خُسران دنیا با نکال آخرت جمع کند و بدبخت دوجهان شود، و چون خویشتن را تسلّی وتسکین داده باشد و دل بر بودنیها بنهاده[۳۳] هم در عاجل سلامت یافته باشد و هم در آجل تدبیر تواند کرد.

و آنچه ممکن بود: اگر سبب آن نه از فعل این شخص بود که به‌خوف موسوم‌است باید که باخود اندیشه کند که: حقیقتِ ممکن آنست که هم وجودش جایز بود وهم عدم، پس در جزم کردن به‌وقوع این محذور واستشعار خوف جز تعجیل تألّم فایده‌ای نبود، وهمان لازم آید که از قسم گذشته، امّا اگر عیش به‌ظنّ جمیل و اَمَل قوی و ترک فکر در آنچه ضروریّ‌الوقوع نبود خوش دارد به‌مهمّات دینی و دنیاوی قیام تواند نمود.

و اگر سبب از فعل این شخص بود باید که از سوء اختیار و

جنایت[۳۴] برنفس خود احتراز کند و بر کاری که آن را غایله‌ای بد و عاقبتی وخیم بود اقدام ننماید، چه ارتکاب قبایح فعل کسی بود که به طبیعتِ ممکن جاهل باشد، و آنکه داند که ظهور آن قبیح که مستدعی فضیحت بود ممکن است و چون ظاهر شود مؤاخذت او بدان ممکن، و هرچه ممکن بود وقوعش نامستبدَع، همانا بران اقدام ننماید. پس سبب خوف در قسم اوّل آنست که برممکن به‌وجوب حکم کنند و در قسم دوّم آنکه برممکن به‌امتناع حکم کنند، و اگر شرط هریك به‌جای خویش اعتبار کنند ازاین دونوع خوف سلامت یابند.

علاج خوف مرگ: وچون خوف مرگ عامترین وسخت‌ترین خوفهاست دران به‌اشباع سخنی احتیاج افتد؛ گوئیم: خوف مرگ کسی را بود که نداند که مرگ چیست، یا نداند که معاد نفس با کجاست، یا گمان بَرَد که به‌انحلال اجزای بدنِ او و بطلان ترکیبِ بنیت او عدم ذات او لازم آید، تاعالم موجود بماند و او ازان بی‌خبر، ویاگمان بَرَد که مرگ را المی عظیم بود از الم امراضی که مؤدّی بود بدان صعب‌تر، یا بعد الموت از عِقاب ترسد، یا متحیّر بود و نداند که حال او بعد از وفات چگونه خواهد بود، یا بر اولاد و اموال که ازو بازماند متأسّف بود.

واکثراین ظنون باطل وبی‌حقیقت باشد ومنشأآن جهل محض[۳۵].

بیانش آنست که کسی که حقیقت مرگ نداند باید که بداند که مرگ عبارت از استعمال ناکردن نفس بود آلات بدنی را، مانند آنکه صاحب صناعتی ادوات وآلات خود را استعمال نکند، و چنانکه در کتب حکمت مبیّن است ـ و دراوّل کتاب بدان اشارتی کرده‌ایم ـ معلوم کند که نفس جوهری باقی است که به‌انحلال بدن، فانی و منعدم نگردد.

و امّا اگر خوف او از مرگ به‌سبب آن بود که معاد نفس نداند

که با کجاست پس خوف او از جهل خویش باشد نه از مرگ، و حذر ازاین جهل است که علما و حکما را برتعب ِ طلب باعث شده است، تا ترك[۳۶] لذّات جسمانی وراحات بدنی گرفته‌اند و بیخوابی و رنج اختیار کرده تا از رنج این جهل ومحنت این خوف سلامت یافته‌اند. و چون راحت حقیقی آن بود که از رنج بدان رهائی یابند، و رنج حقیقی جهل است، پس راحت حقیقی علم بود، و اهل علم را رَوْح و راحتی از علم حاصل آید که دنیا و مافیها در چشم ایشان حقیر و بی‌وقع نماید، و چون بقای ابدی و دوام سرمدی در آن راحت یافته‌اند که به‌علم کسب کرده‌اند، و سرعت زوال و انتقال و آفت فنا و قلت بقا و کثرت هموم‌و انواع عنا مقارن امور دنیاوی‌یافته‌اند، پس[۳۷] از دنیاوی برقدر ضروری قناعت نموده‌اند و ازفضول عیش دل ببریده، چه فضول عیش بغایتی[۳۸] نرسد که ورای آن غایتی دیگر نبود، و مرگ ِ به‌حقیقت این حرص‌بود نه آنچه ازان حذر می کنند.

وحکمابدین سبب گفته‌اند که‌مرگ‌دونوع بود، یکی‌ارادی‌ویکی[۳۹] طبیعی؛ وهمچنین حیات. وبه«موت ارادی»اماتت شهوات خواسته‌اند و ترك تعرّض آن، و به «موت طبیعی» مفارقت نفس از بدن خواسته‌اند، و به «حیات ارادی» حیات ِ فانی ِ دنیاوی ِ مشروط به‌اکل و شرب، و به «حیات طبیعی» بقای جاودانی در غبطت و سرور. و افلاطون حکیم گفته است: مُت بالاراده تَحْیَ بالطبیعة. و حکمای متصوّفه گفته‌اند موتوا قبل ان تموتوا.

باز آنکه هرکه از موت طبیعی خائف بود از لازم ِ ذات و تمام ِ ماهیّت خویش‌خائف‌بود، چه انسان° حیّ ناطق مایت است، پس‌مایت که‌جزوی ازحدّ است تمام ماهیّت‌بود، و کدام جهل‌بود زیادت ازانکه

کسی گمان برد که فنای او به‌حیات اوست، و نقصان او به‌تمام او؟ و عاقل باید که از نقصان مستوحش بود و با کمال مُستأنِس، و همیشه طالب چیزی بود که اورا تامّ وشریف و باقی گرداند، و از قید و أسْر طبیعت بیرون آرد و آزاد کند، و داند که چون جوهر شریف الهی از جوهر کثیف ظلمانی خلاص یابد، خلاص نقا و صفا نه خلاص مزاج و کدورت، برسعادت خود ظفر یافته باشد و به‌ملکوت عالم و جوارِ خداوند خویش و مخالطت ارواح پاکان رسیده و از اضداد و آفات نجات یافته. واز اینجا معلوم شود که بدبخت کسی بود که نفس او پیش ازمفارقت بدن به‌آلات جسمانی و ملاذّ نفسانی مایل ومشتاق بود و از مفارقت آن خائف، چه‌چنین کس در غایت بُعد بود از قرارگاه خویش و متوجّه به‌موضعی که از آن موضع متألّم‌تر باشد.

و امّا آنکه از مرگ ترسان بُوَد به‌سبب ظنّی که به‌الم آن‌دارد، علاج اوآن بود که بداند که آن ظنّ کاذب است، چه الم زنده را بود، و زنده قابل اثر نفس تواند بود، و هرجسم که در او اثر نفس نبود او را الم و احساس نبود، چه احساس الم بتوسّط نفس است. پس معلوم شد که موت حالتی بود که بدن را با وجودآن احساس نیفتد و بدان متألّم نشود، چه‌آنچه بدان متألّم شوند مفارقت کرده باشد.

و امّا آن‌کس که از عقاب ترسد از مرگ[۴۰] نمی‌ترسد از عقابی می‌ترسد که بعد از موت بود، و عقاب برچیزی باقی بود، پس به‌بقای چیزی از خود بعدالموت معترف بود، و به‌ذنوب و سیّئات که بدان استحقاق عقاب بُوَد معترف، و چون چنین بود خوف او از ذنوب خود بود نه ازمرگ، پس باید که برذنوب اقدام نکند. ومابیان کرده‌ایم که موجب اقدام بر ذنوب ملکه‌های تباه بود نفس را، و ارشاد کردیم

به‌قلع آثار آن، پس آنچه در این نوع مخوف است آن را اثری نیست، و آنچه آن را اثریست از ان غافل است و بدان جاهل، و علاج جهل علم بود.

و همین بود حال آنکه نداند که بعد از مرگ حال او چگونه خواهد بود، چه هر که به‌حالی بعد از مرگ اعتراف کرد به‌بقا اعتراف کرده است، و چون می‌گوید نمی‌دانم که آن حال چیست به‌جهل اعتراف کرد، و علاج او هم به‌علم است، تا چون واثق شود خوف او زایل شود.

و امّا آن کس که از تخلیف اهل و ولد و مال و ملك خائف و متأسّف بود باید بداند که حزن استعجال ألمی ومکروهی‌است برانچه حزن را دران فایده نیست، وعلاج حزن بعد ازین یاد کنیم.

و بعد از تقدیم این مقدّمه گوئیم مردم از کاینات است، ودرفلسفه مقرّر است که هر کاینی فاسد بود، پس هر که نخواهد که فاسد بود نخواسته باشد که کاین بود، و هر که کون خود خواهد فساد ذات خود خواسته باشد پس فساد ناخواستن او فساد خواستن اوست و کون خواستن او کون نخواستن او، و این محال است و عاقل را به‌محال التفات نیفتد.

و اگر اسلاف و آبای ما وفات نکردندی نوبتِ وجود به ما نرسیدی، چه اگر بقا ممکن بودی بقای متقدّمان ما نیز ممکن بودی، و اگر همه مردمانی که بوده‌اند با وجود تناسل و توالد باقی بودندی در زمین نگنجیدندی. واستاد ابوعلی رحمه‌الله در بیان این معنی تقریری روشن کرده است، می‌گوید: تقدیر کنیم که مردی از مشاهیر گذشتگان که اولاد و عقب او معروف و معیّن باشند چون امیرالمؤمنین علی،

رضی‌الله‌عنه، با هر که از ذرّیت و نسل او در عهد او و بعد از وفات او در این‌مدّت چهارصد سال بوده‌اند همه زنده‌اند[۴۱] همانا عدد ایشان از ده‌بار هزارهزار زیادت باشد، چه بقیّتی که امروز در بلاد ربع مسکون پراگنده‌اند، با قتلهای عظیم و انواع استیصال که به‌اهل این خاندان‌راه یافته است، دویست‌هزار نفر نزدیك بود، و چون اهل قرون گذشته و کودکان که از شکم مادر بیفتاده باشند بأجمعهم با این جمع در شمار آرند بنگر که عدد ایشان چند باشد، و به‌هرشخصی که در عهد مبارك‌او بوده است در مدّت چهارصد سال همین مقدار با آن مضاف باید کرد، تا روشن شود که اگر مدّت چهارصد سال مرگ از میان خلق مرتفع شود و تناسل و توالد برقرار بود عدد اشخاص به‌چه غایت رسد، واگر این چهارصد سال مضاعف گردد تضاعیف این خلق برمثال تضاعیف بیوت شطرنج از حدّ ضبط و حیّز احصا متجاوز شود، و بسیط ربع مسکون که بنزدیك اهل علمِ مساحت ممسوح و مقدّراست چون براین جماعت قسمت کرده آید[۴۲] نصیب هریك آن‌قدر نرسد که قدم براو نهد و برپای بایستد، تا اگر همه خلق دست برداشته و راست ایستاده و بهم بازدَوْسیده، خواهند که بایستند برروی زمین نگنجندتا به‌خفتن ونشستن و حرکت و اختلاف کردن چه رسد، و هیچ موضع از جهت عمارت و زراعت ودفع فضلات خالی نماند؛ و این حالت در اندك مدّتی‌واقع شود، فکیف اگربه‌امتداد روزگار وتضعیفات نامحصور هم براین‌نسبت بر سر یکدیگر می‌نشینند.

و از اینجا معلوم می‌شود که تمنّی حیات باقی در دنیاو کراهیت مرگ و وفات و تصوّرآنکه طمع را خود بدین آرزو تعلّقی تواندبود از خیالات جهّال و محالات ابلهان بود، و عقلا و اصحاب کیاست

خواطر و ضمایر از امثال این فکرها منزّه دارند، و دانندکه حکمت کامل و عدل شامل الهی آنچه اقتضا کند مستزیدی[۴۳] را بران مزیدی صورت نبندد، و وجود آدمی براین وضع وهیأت وجودیست که ورای آن هیچ‌غایت مصوّر نشود.

پس ظاهر شدکه موت مذموم نیست چنانکه عوام صورت کنند، بلکه مذموم خوفی است که از جهل لازم‌آمده است.

امّا اگر کسی باشد که به‌ضرورتِ مرگ متنبّه بود[۴۴] و آرزوی بقای ابدی نکند، لکن از غایت امل همّت بر درازی عمر بقدر آنچه ممکن باشد مقصور دارد، او را تنبیه بایدکرد برانکه هر که درعمردراز رغبت کند در پیری رغبت کرده باشد، و لامحاله در حالت پیری نقصان حرارت غریزی و بطلان رطوبت اصلی و ضعف اعضای رئیسه حادث شود، وقلّت حرکت و فقدان نشاط واختلال آلات هضم وسقوط آلات طحن ونقصان قویٰ چون غاذیه وخدّام چهارگانهٔاو به‌تبعیّت لازم‌آید، و امراض و آلام عبارت ازاین احوال‌است وبعلاوه موت احِبّا وفقْد اعزّه و تواتر مصائب و تطرّق نوائب و فقر وحاجت و دیگر انواع شدّت ومحنت هم تابع این‌حالت افتد، وخائف از این‌جمله در مبدأ امل که به‌درازی عمر رغبت می‌نموده است این احوال بوده است که‌به آرزو می‌جسته است، وانتظار امثال این مکاره می‌داشته؛ وچون یقین‌او حاصل آیدکه مرگ مفارقت[۴۵] ذات ولُبّ وخلاصهٔ انسان است از بدن مجازی عاریتی که از طبایع اربعه به‌طریق توزیع فراهم آورده‌اند، و روزی چند معدوددرحبالهٔ تصرف او آورده، تابه‌توسّط آن کمال‌خویش حاصل کند و ازمزاحمت مکان وزمان برهد، وبه‌حضرت الهیّت که‌منزل ابرار ودارالقرار اخیار آنست‌پیوندد وازمرگ واستحالت‌وفنا ایمن‌شود،

همانا از این حالت زیادت استشعاری به خود راه ندهد و به‌تعجیل و تأخیری که اتّفاق افتد مبالات نکند، و به‌اکتساب شقاوت و میل به ظلمات برزخ که غایت آن درکات دوزخ و سَخَط باری، عزّ اسمه، و منزل فجّار و مرجع اشقیا و اشرار باشد راضی نشود، وهو المستعان.

و امّا امراض قوّت جذب: هرچند از حیّز حصر متجاوز باشد اما تباه‌ترین افراط شهوت و محبّت بطالت و حزن وحسد است، و ازاین امراض یکی ازحیّزافراط و دیگرازحیّز تفریط وسیّم ازحیّز رداءَت کیفیّت باشد، ومعالجات آن این است:

علاج افراط شهوت: پیش ازین در ابواب گذشته شرحی برمذمّت شره وحرصی که متوجّه به‌طلب التذاذ بود از مأکولات و مشروبات، به‌طریق اجمال، تقدیم یافته است، و دناءت همّت و خساست طبیعت ودیگر رذایلی که به‌تبعیّت این حال[۴۶] حاصل آید مانند مهانت نفس و شکم‌پرستی ومذلّت تطفّل و زوال حشمت از بیان و تقریر مستغنی باشد، و به نزدیك خواصّ و عوام ظاهر، و انواع امراض وآلام که از اسراف و مجاوزت حدّ حادث شود در کتب طبّ مبیّن و مقرّراست، و علاجات آن مُدوّن ومحرّر. وامّاشهوت نکاح وحرص بران ازمعظم‌ترین اسباب نقصان دیانت و إنهاك بدن و إتلاف مال و إضرار عقل و إراقت آبروی باشد.

و غزّالی قوّت شهوت را به‌عامل خراجی ظالم تشبیه کرده است،وگوید: همچنانکه‌اگراورا درجبایت‌اموال‌خلق دست مطلق‌باشد، و از سیاست پادشاه و تقویٰ و رقّت طبع مانعی و وازعی نه، همهٔ اموال رعیّت بستاند، وهمگنان را به‌فقر وفاقت[۴۷] مبتلا گرداند، قوّت

شهوت نیز اگر مجال یابد، و به‌تهذیب قوّت تمییز و کسر قوّت غضب و حصول فضیلت عفّت تسکین او اتّفاق نیفتد، جملگی موادّ غذا و کیموسات صالح در وجه خود صرف کند، و عموم اعضا و جوارح را نزار و ضعیف گرداند، و اگر بر مقتضای عدالت مقدار واجب در حفظ نوع بکار دارد مانند عاملی بود که بر سیرت عدل قدر مایحتاج از مؤدّیان خراج حاصل کند، و در اصلاح ثغور و دیگر مصالح جماعت صرف کند.

و باید که صاحب این شرَه با خود محقّق کند که مشابهت زنان به‌یکدیگر در باب تمتّع، از مشابهت اطعمه به‌یکدیگر در سدّ حاجت بیشتر است، تا همچنانکه قبیح شمرد که کسی طعامهای لذیذ ساخته و پخته در خانهٔ خود بگذارد و به‌طلب آنچه سورت جوع او بنشاند به در خانه‌ها دریوزه کند، قبیح شمرد که از اهل حرمت و جفت حلال خود تجاوز کند و به‌اختداع دیگر زنان مشغول شود؛ و اگر هوای نفس در باطن او شمایل زنی که در زیر چادر برو بگذرد مزیّن گرداند تا از مباشرت و معاشرت او فضل لذّتی تصوّر کند عقل را استعمال کند، و به‌باطل و خدیعت این خیال مغرور نشود، که بعد از تفحّص و تفتیش بسیار دیده باشد که از زیر معجر تباه‌ترین صورتی و زشت‌ترین هیکلی بیرون آمده باشد، و در اکثر احوال آنچه در حبالهٔ تصرّف او بود به تسکین شهوت وفا بیشتر از آن کند که آنچه در طلب او سعی و جهد بذل افتد، و اگر متابعت حرص کند از هر هیأتی که در حجاب استار بود و از نظر او ممنوع، چندان حسن و جمال و غنج و دِلال در ضمیر او تصویر کند که روزگار او در طلب آن منغّص گرداند و به‌تجربه و اعتبار دیگران که همین ظنّ در حقّ ایشان سبقت یافته باشد و بعد از کشف قناع بر ظهور تزویر و احتیال ایشان اطّلاع یافته التفات ننماید، تا به

حدّی که اگر درهمهٔ عالم فی‌المثل یك زن بیش نماند که از استمتاع او محروم بود گمان برد که او را لذّتیست که مثل آن لذّت در دیگران مفقود است، و بر تحصیلِ ذواقی از مایدهٔ جمال او چندان حرص و حیلت استعمال کند که از مصالح دوجهانی ممنوع شود؛ و این غایت حماقت ونهایت ضلالت باشد. وکسی که نفس را از تتبّع هوا احتما فرماید و به‌قدرمباح قناعت کنداز این تعب و مشقّت که مستتبِع چندین رذیلت است عافیت یابد.

و تباه‌ترین انواع افراطْ عشق بود، وآن صرف همگیِ همّت باشد به‌طلب یك شخص معیّن ازجهت سلطان شهوت، و عوارض این مرض درغایت رداءت بود، وگاه بود که به‌حدّ تلف نفس و هلاکت عاجل وآجل اداکند، وعلاج آن به‌صرف فکر بُوَد ازمحبوب چندانکه طاقت دارد، و به‌اشتغال به‌علوم دقیق و صناعات لطیف که به‌فضل رَویّتی مخصوص باشد، و به‌مجالست ندمای فاضل و جُلسای صاحب طبع که خوض ایشان درچیزهائی بود که موجب تذکّر خیالات فاسده نشود، وبه‌احتراز ازحکایات عشّاق و روایت اشعار ایشان، وبه‌تسکین قوّت شهوت، چه به مجامعت وچه به‌استعمال مطفیات. و اگر این معالجات نافع نبیند[۴۸] سفر دور و تحمّل مشاقّ و اقدام بر کارهای سخت نافع آید، و امتناع از طعام و شراب بقدرآنچه قوای بدنی را ضعفی رسدکه مُؤدّی نبود به‌سقوط و ضرر مفرط، هم مُعین باشد بر ازالت این مرض.

علاج بَطالت: وامّا محبّت بطالت مُقتَضی حِرمان دوجهانی بود، ازجهت آنکه اهمال رعایت مصلحت معاش مُؤدّی باشدبه‌هلاکت شخص و انقطاع نوع، و دیگر انواع رذایل را خود درمعرض این دو

آفت چه وقع تواند بود؟ و تغافل از اکتساب سعادت معادی مُؤدّی بود به‌ابطال غایت ایجاد، که مُستدعی افاضت جود واجب‌الوجود، عزّ اسمه، است؛ و این مخاصمت ومنازعتِ صریح بود با آن حضرت، نعوذ بالله منه، وچون بطالت و کسل متضمّن این‌فسادات است درشرح قُبح و مَذمّت آن به‌اطنابی زاید احتیاج نیفتد.

علاج حُزن: حُزن ألمی نفسانی بود که از فَقد محبوبی یا از فوت مطلوبی عارض شود، وسبب آن حرص بود بر مقتنَیات جسمانی و شَرَه به‌شهوات بَدَنی وحسرت بر فقدان و فوات آن؛ و این حالت کسی را حادث شود که بقای محسوسات و ثبات لذّات ممکن شناسد، و وصول به‌جملگی مطالب و حصول مفقودات در تحت تصرّف نا‌مُمتنع شُمرد، و اگر این شخص که به‌چنین مرضی مبتلا باشد با سر عقل شود، و شرط انصاف نگه دارد، داند که هرچه درعالم کون وفساد است ثبات وبقای آن محال است، وثابت وباقی اموریست که در عالم عقل باشد و از تصرّف متضادّات خالی، پس درمحال طمع نکند، و چون طمع نکند به‌متوقّع اندوهگن نشود، بل همّت بر تحصیل مطلوباتِ باقی مقصور دارد و سعی به‌طلب محبوبات صافی مصروف، و ازانچه به‌طبع مقتضی فساد ذات او بود اجتناب نماید، و اگر مُلابس چیزی شود بر قدر حاجت و سدّ ضرورت قناعت کند، وترك ادّخار و استکثار که دواعی مباهات و افتخار بود واجب شمرد، تا به‌مفارقت آن متأسّف نشود وبه زوال و انتقالش متألّم نگردد؛ وچون چنین بود به امنی رسد بی‌فزع، وفرحی یابد بی‌جزع، و مَسَرّتی حاصل کند بی حسرت، و ثمرهٔ یقینی‌بیابد بی‌حیرت، و الاّ دائماً اسیر حُزنی بی‌انقضا والمی بی‌انتها باشد، چه به‌هیچ وقت ازفوت مطلوبی یا فَقْد محبوبی

خالی نبود، که درعالم کَون وفساد کَون بی‌فساد نتواند بود و طامع دران خایب وخاسر بُوَد.

وَمَن سَرَّهُ أن لاَ یَریٰ ما یسوؤه فلا یَتَّخِذْ شَیئاً یخافُ لَهُ فَقْدا

و اقتدا به‌عادت جمیل آن بود که به‌موجود خشنود بُوَد و از مفقود تلَهّف و تأسّف ننماید تا همیشه مسرور و سعید بماند، و اگر کسی را شکّ افتد درانکه ملازمت این عادت و انتفاع بدین خُلق به سِمَتِ تیسیر موسوم باشد، یا به‌صفت تعذّر موصوف، باید که تأمّل کند در اصناف خلق و اختلاف مطالب ومعایش ایشان، و رضای هریک به‌نصیب وقسمت خویش، و سرور و غبطت نمودن به‌صناعت و حرفتی که بدان مخصوص‌بود، مانند تجّار به‌تجارت‌ونجّار به‌نجارت وشاطر به‌شطارت و مُخنّث به تخنیث و قوّاد به‌قیادت، به‌حدّی که هر یك مغبونِ به‌حقیقت فاقد آن صناعت را شناسند، و مجنون علی‌الاطلاق غافل ازآن حالت را گویند، و بهجت و راحت بر وجودآن لذّت مربوط دانند و حرمان کلّی به فقدان آن معیشت منوط، چنانکه نصّ تنزیل ازان عبارت کرده است که کُلُّ حِزْبٍ بِمالَدَیْهِم فَرِحونَ.

وسبب این اعتقاد مُلازمت عادت ومداومت مباشرت‌باشد. پس اگر طالب فضیلت درایثار سُنّت وطریقت خویش همین طریق سپرد، و از اقتفای مناهج و اقتنای منافع کمالی که غایت‌آن مقصد بود عدول نجوید، به‌سرور و لذّت ازآن جماعت که به‌قید جهالت و أسْرضلالت گرفتارند أولی باشدچه او محقّ بود و ایشان مُبطل، و او مُتیقّن و مُصیب و ایشان مُخطی وخابط، و ایشان سقیم و شقی و او صحیح و سعید، بلکه‌او ولیّ خدا وایشان اعدای‌او، آلا اِنَّ اولیاءالله لاخوفٌ عَلَیهِم وَلاهُم یَحْزَنُونَ.

و کندی رحمه‌الله در کتاب دفع‌الاحزان گوید: «دلیل برانکه حُزن حالتی است که مردم آن را به‌سوءِ[۴۹] اختیارخویش به‌خود جذب می‌کند و از امورطبیعی خارج است آنست که فاقد هرمرغوبی و خائب هرمطلوبی اگر به‌نظرحکمت در اسباب آن حُزن تأمّل کند، وبه‌کسانی که‌از آن مطلوب یا مرغوب محروم‌باشند وبدان حرمان قانع و راضی، اعتبارگیرد او را روشن‌شود که حزن نه‌ضروری‌بود ونه طبیعی،وجاذب وکاسبِ آن‌هراینه‌باحالت‌طبیعی معاودت‌کند وسکون و سلْوت یابد. و ما مشاهده‌کرده‌ایم جماعتی راکه به‌مصیبت اولاد و اعزّه و اصدقا مبتلا شدند و احزان و همومی مجاوز از حدّ اعتدال بر ایشان طاری شد، وبعد از انقضای کمترمدّتی با سرِ ضحك و مسرّت و فرح و غبطت آمدند وبکلّی آن را فراموش کردند، وهمچنین کسانی که به فقد مال و ملك و دیگر مُقتنیات روزی چند به‌اصناف غم و اندیشه ناخوش عیش بودند پس وحشت ایشان به‌انس وتسلّی بدل گشت.» و آنچه‌امیرالمؤمنین علی، رضی‌الله عنه، فرموده است: اصبِرْ صبرَ الأکارِمِ وإلاّ تَسْلُ سُلُوَّ البهائم هم‌مُنبی است‌از این معنی.

و عاقل اگر درحال خلق نظر کند داندکه از ایشان به‌مصیبتی غریب و محنتی بدیع ممتاز نگردد، و اگر مرض حُزن راکه جاری مجرای دیگر اصناف رداءت است تمکّن دهد عاقبت به‌سلوت گراید و ازان شفا یابد. پس به‌هیچ وجه مرضی وضعی به‌نزدیك او مَرْضیّ نشود و به‌رداءتی کسبی‌راضی نگردد. و باید که داند که حال و مَثَل کسی که به‌بقای منافع و فواید دنیاوی طمع کندحال و مثل کسی باشد که درضیافتی حاضرشودکه شمامه‌ای در میان حاضران از دست بدست می‌گردانند، و هریکی لحظه‌ای از نسیم و رایحهٔ آن تمتّع

می‌گیرند، وچون نوبت به‌اورسدطمع ملکیّت دران کند وپندارد که او را ازمیان قوم به‌تملّک آن تخصیص داده‌اند وآن شمامه به‌طریق هبت باتصرّف او[۵۰] گذاشته تا چون ازوبازگیرند خجلت و دهشت با تأسّف وحسرت اکتساب کند. همچنین اصناف مقتنیاتْ ودایع خدای، تعالی، است که خلق را دران‌اشتراك داده است و او را، عزّوجلّ، ولایتِ استرجاع آن هرگاه که خواهد وبه‌دست هرکه‌خواهد، وملامت ومذمّت وعار و فضیحت برکسی که ودیعت به‌اختیار بازگذارد، و امل و طمع ازان منقطع دارد، متوجّه نشود، بلکه اگر بدان طمع کند، و چون ازو بازگیرند دلتنگی نماید با استجلاب عار و ملامتْ کفران نعمت را ارتکاب نموده‌باشد، چه‌کمترینِ مراتبِ شکرگزاری آن بود که عاریت به‌خوشدلی با مُعیردهند و در اجابت مسارعت نمایند، خاصّه آنجا که مُعیر افضلِ آنچه داده بود بگذارد واخسّ باز خواهد؛ و مراد به‌این افضل عقل‌ونفس‌است وفضایلی که دست متعرّضان بدان‌نرسد ومتغلّبان را دران طمع شرکت نیفتد، چه این کمالات به‌وجهی که استرجاع و استرداد را بدان راه نبود به ما ارزانی داشته‌اند، و اخسّ و ارذل که از ما بازطلبند هم غرضْ رعایت جانب ما ومحافظت عدالت درمیان ابنای جنس است، و اگر به‌سبب فوات هرمفقودی حُزنی به‌خود راه دهیم بایدکه همیشه محزون باشیم.

پس عاقل باید که در اشیای ضارّ مُؤلِمْ فکر صرف نکند، و چندانکه تواند ازاین مقتنیات کمتر گیرد، که المؤمنُ قلیل‌المؤونه، تا به‌احزان مبتلا نشود. و یکی از بزرگان گفته است: اگر دنیا را همین عیب بیش‌نیست که عاریتی است شایستی که صاحب همّت بدان التفات ننمودی، چنانکه ارباب مروّت ازاستعارت اصناف تجمّل ننگ دارند.

و از سقراط پرسیدند که سبب فرط نشاط و قلّت حُزن تو چیست، گفت آنکه من دل بر چیزی ننهم که چون مفقود شود اندوهگن شوم.

علاج حسد: و حسد آن بود که از فرط حرص خواهد که به‌فواید ومقتنیات از ابنای جنس ممتاز بود، پس همّت او بر ازالت ازدیگران وجذب به‌خود مقصور باشد، و سبب این رذیلت از ترکّب جهل و شَرَه بود، چه استجماع خیرات دنیاوی که به‌نقصان و حرمان ذاتی موسومست یك شخص را محال باشد، و اگر نیز تقدیرِ امکان کنند استمتاع او بدان صورت نبندد، پس جهل به‌معرفت این حال، و افراط شره، برحسد باعث شوند، و چون مطلوبِ حسود ممتنع‌الوجود بود جز حُزن و تألّم او طائلی حاصل نیاید، و علاج این دو رذیلت علاج حسد باشد، و ازجهت تعلّق حسد به‌حزن در این موضع ذکر او کرده آمد، والاّ حمل حسد بر امراض مرکّبه اولیتر باشد.

وکِنْدی گوید حسد قبیح‌ترینِ امراض و شنیع‌ترینِ شرور است، و بدین سبب حکما گفته‌اند هر که دوست دارد که شرّی به‌دشمن او رسد محبّ شرّ بود، ومحبّ‌شرّ شرّیر بود، وشرّیرتر ازین کسی بود که خواهد که شرّ به غیر دشمن او رسد، و هر که نخواهد که خیری به کسی رسد شرّ خواسته باشد به‌آن کس، واگر این معامله با دوستان کندتباه‌تر و زشت‌تر بود، پس حسود شرّیرترین کسی باشد، و همیشه اندوهگن بُوَد، چه به خیرمردمان غمناك باشد، و خیر خلق منافی مطلوب او بود، و هرگز خیر از اهل عالم مرتفع ومنقطع نشود، پس غم واندوه او را انقطاعی وانتهائی صورت نیفتد.

وتباه‌ترینِ انواع حسد نوعی بود که میان علما افتد، چه طبیعتِ منافع دنیاوی از تنگی عرصه و قلّت مجال و ضیقی که لازم مادّه است

موجب حسد باشد، یعنی راغب را بالعرض تعلّق ارادت به زوالِ مرغوب او از غیرْ عارض شود واگرچه این معنی به‌نزدیك او بالذّات مرضیّ نبود. و حکما دنیا را به‌گلیمی کوتاه که مردی دراز بالای بر خود افگند تشبیه کرده‌اند، چه اگر سر بدان پوشیده کند پای او برهنه شود، و اگر پای را محروم نگذارد سر محروم ماند؛ همچنین اگر شخصی به‌تمتّع ازنعمتی مخصوص شود دیگری ازان ممنوع باشد. و علم ازاین شایبه منزّه است، چه انفاق و خرج ازان، و مشارکت دادن ابنای جنس درنفع ازان[51]، مقتضی زیادت لذّت و کمال‌تمتّع بود، پس حسد دران ازطبیعت شرّ مطلق خیزد.

و بدان‌که فرق باشد میان غبطت و حسد، چه غبطت شوق بود به‌حصول کمالی یا مطلوبی که از غیری احساس کرده باشد در ذات مُغتبِط، بی‌تمنّی زوال‌آن ازو، وحسد باتمنّی زوال بود ازو. وغبطت بر دونوع بود: یکی محمود و دیگر مذموم. امّا غبطت محمود آن بود که‌آن شوق متوجّه به‌سعادات و فضایل باشد، و امّا غبطت مذموم آن بود که‌آن شوق متوجّه به‌شهوات و لذّات باشد و حکم‌آن حکم شره بود.

اینست سخن درحسد؛ وهرکه براین جمله که شرح دادیم واقف شود،وآن را ضبط کند ضبطی تمام، بر او آسان بود علاج دیگر رذایل ومعرفت اسباب‌آن و اعراضی که حادث شود.

مثلاً درکذب، چون اندیشه کند و داند که تمییز انسان از حیوانات به‌نطق است، وغرض از اظهار فضیلت نطق اعلام غیر بود از امری که بران واقف نبود، وکذب مُنافی این غرض است، پس کذب مبطل خاصیّت نوع بود، وسبب‌آن انبعاث بود برطلب مالی یا جاهی،

و فی‌الجمله حرص بر چیزی از این قبیل؛ و از لواحقش ذهاب آبروی و افساد مهمّات و اقدام بر نمیمت و سعایت و غمز و بهتان و اغرای ظَلَمه بود.

و در صَلَف، چون اندیشه کند داند که سبب آن سلطان غضب بود و تخیّل کمالی که در خود نیافته باشد، و از لواحق آن جهل به مراتب و، تقصیر در رعایت حقوق و، غِلَظ طبع و، لؤم و جور باشد، و درمعنی صلف مرکّب بود از عُجب و کذب.

و در بخل، چون اندیشه کند داند که سبب آن خوف بود از فقر و احتیاج، یا محبّت علوّ رتبت به مال، یا شرارت نفس و طلب عدم خیرات خلق را.

و در ریا، چون اندیشه کند داند که آن کذب بود هم درقول و هم در فعل.

فی‌الجمله چون حقیقت هر یك بشناسد و بر اسباب واقف شود، قمع آن اسباب و احتراز ازان بر منوال دیگر قبایح آسان شود برطالب فضیلت. والله الموفّق. تمّت المقالة الاُولی.

مقالت دوم

در تدبیر منازل

و آن پنج فصل است

فصل اول

در سبب احتیاج به منازل و معرفت ارکان آن و تقدیم آنچه مهم بود در این معنی[1].

به‌حکم آنکه مردم در تبقیهٔ شخص به‌غذا محتاج است، و غذای نوع انسانی بی‌تدبیری صناعی چون کشتن و درودن و پاك کردن ونرم کردن و سرشتن وپختن مهیّا نه، وتمهید این اسباب به معاونت معاونان وآلات وادوات بکارداشتن و روزگاردراز دران صرف کردن صورت بندد[2]، نه چون غذای دیگر حیوانات، که به‌حسب طبیعت ساخته و پرداخته است تا انبعاث ایشان برطلب علف وآب مقصور بود بر وقت[3] تقاضای طبیعت، و چون تسکین سورت جوع وعطش کنند ازحرکت باز ایستند؛ و اقتصار مردم بر مقدار حاجت روز بروز، چون ترتیب آن قدر غذا که وظیفهٔ هر روزی بود به‌یك روز ساختن محال است، موجب انقطاع مادّه واختلال معیشت بود.

پس از این جهت به‌ادّخار اسباب معاش، و حفظ آن از دیگر ابنای جنس که در حاجت مشارکند، احتیاج افتاد، و محافظت، بی مکانی که‌غذا و قوت درآن مکان تباه‌نشود و در وقت خواب وبیداری

و به روز و به‌شب دست طالبان و غاصبان ازان کوتاه دارد، صورت نبندد.

پس به‌ساختن منازل حاجت آمد. وچون مردم‌را به‌ترتیب صناعتی که بر تحصیل غذا مشتمل باشد مشغول باید بود از حفظ آن مقدار که ذخیره نهاده بود غافل ماند، پس از این روی به معاونی که به‌نیابت او اکثر اوقات درمنزل مقیم باشد وبه‌حفظ ذخایر اقوات و اغذیه مشغول، محتاج شد و این احتیاج به‌حسب تبقیهٔ شخص است.

و امّا به‌حسب تبقیهٔ نوع نیز به‌جفتی که تناسل وتوالد بر وجود او موقوف باشد احتیاج بود، پس حکمت الهی چنان اقتضا کرد که هر مردی[۴] جفتی گیرد تا هم به‌محافظت منزل و مافیه قیام نماید، و هم کار تناسل به‌توسّل اوتمام شود، وهم درتقلّد یك شخص دو مهمّ را شرط خفّت مؤونت مرعی بود. وچون توالد حاصل آید وفرزند بی‌تربیت وحضانت پدر ومادر بقا نمی‌یابد و به‌نشو ونما نمی‌رسد تکفّل امور او نیز واجب گشت، وچون‌جماعتی انبوه‌شوند، یعنی مرد و زن وفرزندان، وترتیب اقوات این جماعت و ازاحت علل ایشان بریك شخص دشوار تواند بود، پس به‌اعوان وخدم احتیاج ظاهر شد، و بدین جماعت که ارکان منازل‌اند نظام حال معاش صورت بست. پس ازاین بحث معلوم شد که ارکان منزل پنج اند پدر و مادر و فرزند و خادم و قوت.

و چون نظام هر کثرتی به‌وجهی از تألیف تواند بود، که مقتضی نوعی از توحّد باشد، در نظام منزل نیز به‌تدبیری‌صناعی که موجب آن تألیف باشد ضرورت افتاد، و ازجماعت مذکور صاحب منزل به‌اهتمام آن مهمّ اولیتر[۵] بود، ازاین روی ریاست قوم برو مقرّر شد وسیاست

جماعت بدو مفوّض گشت، تا تدبیر منزل بر وجهی که مقتضی نظام اهل منزل بود به‌تقدیم رساند.

و همچنان که شبان رمهٔ گوسفند را بر وجه مصلحت بچراند، و به علف‌زار و آبشخورِ موافق بَرَد، و از مضرّت سباع و آفات سماوی وارضی نگاه‌دارد، ومساکن تابستانی و زمستانی ونیمروزی وشبانگاهی برحسب صلاحی که هر وقت اقتضا کند مرتّب گرداند، تا هم امور معیشت او وهم نظام حال ایشان حاصل شود، مدبّر منزل نیز به‌رعایت مصالح اقوات وارزاق وترتیب امور معاش وسیاست احوال جماعت به ترغیب وترهیب و وعد و وعید و زجر وتکلیف و رفق و مناقشت و لطف وعنف قیام کند، تاهریك به کمالی که به‌حسب شخص بدان متوجّه باشند برسند، وهمگنان در نظام حالی که مقتضی سهولت تعیّش بود مشارکت یابند.

و بباید دانست که مراد از منزل در این موضع نه خانه است[۶] که ازخشت وگل و سنگ و چوب کنند، بل‌ که از تألیفی مخصوص است که میان شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و متموّل و مال افتد، مسکن ایشان چه ازچوب وسنگ بود و چه از خیمه وخرگاه وچه از سایهٔ درخت وغار کوه.

پس صناعت تدبیر منزل که آن را حکمت منزلی خوانند نظر باشد درحال این جماعت بر وجهی که مقتضی مصلحت عموم بود در تیسیر اسباب معاش وتوصّل به کمالی که به‌حسب اشتراك مطلوب باشد؛ وچون عموم اشخاص نوع، چه ملك و چه رعیّت و چه فاضل و چه مفضول، بدین نوع تألیف و تدبیر محتاجند، و هر کسی در مرتبهٔ خود به‌تقلّد امر جماعتی، که او راعی ایشان بود وایشان رعیّت او، مکلّف،

منفعت این علم عامّ و ناگزیر باشد و فواید آن هم در دین و هم در دنیا شامل، و از اینجا فرموده‌است صاحب شریعت، علیه‌السّلام، که کلّکم راعٍ و کلّکم مسؤولٌ عن رعیّته.

و قدمای حکما را در این نوع اقوال بسیار بوده است، امّا نقل کتب ایشان در این فن از لغت یونانی به‌لغت عربی اتّفاق نیفتاده است، مگر مختصری ازسخن اَبروسُن که در دست متأخّران موجود است و متأخّران، به‌آرای صائب و اذهان صافی درتهذیب و ترتیب این صناعت، و استنباط قوانین و اصول آن بر حسب اقتضای عقول، غایت جهد مبذول داشته‌اند و آن را مدوّن ومجلّد گردانیده. و خواجه رئیس ابوعلی‌الحسین بن عبدالله‌بن سینا را رساله‌ایست در این باب که باکمال بلاغت شرط ایجاز رعایت کرده‌است، خلاصه‌ای از آن[7] رساله با این مقاله نقل کرده آمد، وآن را به‌دیگرمواعظ و آداب که ازمتقدّمان و متأخّران منقول بود موشّح گردانیده شد، انشاءالله به‌نظرارتضای اهل فضل مشرّف شود، انّه ولیُّ التّوفیق.

وبباید دانست که اصل کلّی درتدبیرمنزل آن بود که ـ همچنانکه طبیب درحال بدن انسان نظر کند، ازجهت اعتدالی که به‌حسب ترکّب اعضا مجموعِ ترکیب را حاصل آید، وآن اعتدال مقتضی صحّت بدن و مصدر افعال بود بر وجه کمال، تا اگر آن اعتدال موجود بود آن را محافظت کند، و اگر مفقود بود استعادت نماید، وچون در عضوی از اعضا خللی حادث شود در علاج آن عضو مصلحت عموم اعضا نگاه دارد، وخاصّه مصلحت عضوی رئیس که مجاور او بود به‌قصد اوّل، و بعد ازان مصلحت آن عضو به‌قصد ثانی، به‌حدّی که اگرصلاح عموم اعضا در قطع و کیّ آن عضو بود قطع نظر کند از اصلاح آن عضو، و

به‌قطع و قلع آن مبالات نکند تا فساد به‌دیگر اعضا سرایت نکند ــ هم براین نسق مدبّر منزل را رعایت صلاح عموم اهل منزل واجب بود، و نظر او به‌قصد اوّل بر اعتدالی که در تألیف افتد مقصور، و محافظت آن اعتدال یا استردادش بر وجه صواب مقدّر، و در تدبیر حال یك یك شخص به‌معالجه‌ای که طبیب یك یك عضو را کند مقتدی؛ چه هر یکی از ارکان منزل به‌نسبت با منزل به‌مثابت هر یکی از اعضای مردم باشند به‌نسبت با مجموع بِنْیت، بعضی رئیس و بعضی مرؤوس و بعضی خسیس و بعضی شریف، و هر چند هر عضوی را اعتدالی و فعلی خاص بود لیکن فعل همه اعضا به‌مشارکت و معاونت غایت همه افعال بود. همچنین هر شخصی را از اشخاص اهل منزل طبعی و خاصیتی بود به‌انفراد، و حرکات او متوجّه به‌مقصدی خاص، که از افعال جماعت نظامی که در منزل مطلوب بود حاصل آید، و مدبّر منزل که به‌منزلت طبیب بود از وجهی، و به‌منزلت یك عضو که شریف‌تر بود از اعضا به‌اعتباری، باید که بر طبیعت و خاصیّت و فعل هر شخصی از اشخاص اهل منزل واقف بود، و بر اعتدالی که از تألیف آن افعال حاصل آید واقف، تا ایشان را به‌کمالی که مقتضیِ نظام منزل بود برساند، و اگر مرضی حادث شود آن‌را زایل کند.

و اگرچه اعتبار حال منزل از وضع صناعت خارج است، چنانکه گفتیم، امّا افضل احوال منزل که مسکن بود چنان بود که بنیادهای آن استوار باشد، و سقفها به‌ارتفاع مایل، و درها گشاده، چنانکه در اختلاف به‌تکلّفی احتیاج نیفتد، و مساکن مردان از مساکن زنان مفروز، و مقامگاه هر فصلی و موسمی به‌حسب آن وقت مُعَدّ، و موضع ذخایر و اموال به‌حصانت موصوف، و احتیاطی که به‌دفع آفات تعلّق دارد، مانند حرق و غرق و نقب دزدان و تعرّض هوام، به‌تقدیم رسانیده، و در

مسکن مردم آنچه توقّی از زلازل اقتضا کند، یعنی ساحت فراخ و دکّانهای افراشته، مرعی، و با وجود کثرت مرافق و محال[8] شرایط تناسب اوضاع محفوظ.

و از همه مهم‌تر اعتبار حال جوار، تا به مجاورت اهل شرّ و فساد و کسانی که موذی طبع[9] باشند مبتلا نشود، و از آفت وحشت و انفراد ایمن ماند. و افلاطون حکیم منزل در کوی زرگران گرفته بود، از حکمت آن استعلام کردند، فرمود که «تا اگر خواب بر چشم من غالب شود و از تفکّر و مطالعه منع کند آواز ادوات ایشان مرا بیدار کند». وهو احکم واعلم[10].

فصل دوم:

در سیاست اموال و اقوات

چون نوع مردم به ادّخار اقوات و ارزاق مضطر است، چنانکه در فصل گذشته یاد کردیم، و بقای بعضی اقوات در زمانی بیشتر ناممکن، پس به جمع مالابدّ و اقتنای مایحتاج از هر جنسی احتیاج افتاد، تا اگر بعضی اجناس در معرض تلف آید بعضی که از فساد دورتر بوَد بماند، و به سبب ضرورت معاملات و وجوهِ اخذ و اعطا، چنانکه در مقالهٔ گذشته گفته‌ایم، به دینار که حافظ عدالت و مقوّم کلّی و ناموس اصغر است حاجت بود، و به عزّتِ وجود او و معادلت اندکی از جنس او با بسیاری از دیگر چیزها، مؤونت نقل اقوات از مساکن به مساکن دورتر مکفّی شد، بدان وجه که، چون نقل اندك او که قیمت اقوات بسیار بود قائم مقام نقل اقوات بسیار بود، از کلفت و مشقّت حمل آن استغنا افتد، و همچنین به رزانت جوهر و استحکام مزاج و کمال ترکیب او که مستدعی بقا بود ثبات و قوام فوایدِ مکتسب صورت بست، چه استحالت

و فنای او مقتضی احباط مشقّتی بود که در طریق کسب ارزاق و جمع مقتنیات افتاده باشد، و به‌قبول او به‌نزدیك اصناف امم شمول منفعتِ او همگنان را منظوم شد، و بدین دقایقِ حکمتْ کمالی که در امور معیشت تعلّق به‌طبیعت داشت لطف الهی وعنایت یزدانی از حدّ قوّت به‌حیّزفعل رسانید، وآنچه تعلّق به‌صناعت دارد مانند دیگرامورصناعی با نظر و تدبیرنوع انسانی حواله افتاد.

و بعد ازتقدیم این مقدّمه گوئیم: نظر درحال مال بر سه وجه تواند بود، یکی به‌اعتبار‌دخل،ودوّم به‌اعتبار‌حفظ، وسیم به‌اعتبارخرج. امّا دخل یا سبب آن به‌کفایت و تدبیرمنوط بود یا نبود. اوّل مانند صناعات وتجارات، و دوّم مانند مواریث و عطایا. وتجارت[1]، به‌سبب آنکه به‌مایه مشروط بود، و مایه درمعرض تعرّض اسبابِ زوال، در وثوق و استمرار ازصناعات وحرفت قاصرباشد.

و در اکتسابْ، برجمله سه شرط رعایت باید‌کرد، اوّل احتراز ازجور، ودوّم‌احتراز ازعار،وسیم‌احتراز ازدناءت. امّاجورمانندآنچه به‌تغلّب یا تفاوتِ وزن وکیل یاطریق اخداع[2] وسرقه بدست‌آرند، و امّاعار مانندآنچه به‌مجون‌ومسخرگی‌ومذلّت نفس‌بدست‌آرند، وامّا دناءت‌مانندآنچه‌ازصناعتی‌خسیس‌بدست‌آرندباتمکّن‌ازصناعتی‌شریف.

و صناعات سه نوع بود، یکی شریف، و دوّم خسیس، و سیم متوسّط. امّا صناعات شریفه صناعتهائی بود‌که از حیّز نفس باشد نه از حیّز بدن، وآن را صناعات احرار وارباب مروّت خوانند، و اکثر آن در سه صنف داخل باشد: اوّل‌آنچه تعلّق به‌جوهر عقل دارد، مانند صحّت رای وصواب مشورت وحسن تدبیر، و این صناعت وزرا بود؛ و دوّم‌آنچه تعلّق به‌ادب وفضل دارد، مانندکتابت و بلاغت و نجوم و

طبّ و استیفا و مساحت، و این صناعتِ ادبا و فضلا بود؛ و سیم آنچه تعلّق به قوّت و شجاعت دارد، مانند سواری و سپاهی گری و ضبط ثغور و دفع اعدا، و این صناعت فروسیّت بود.

و امّا صناعات خسیسه هم سه نوع بود: یکی آنچه منافیِ مصلحت عموم مردم بود مانند احتکار و سحر، و این صناعتِ مفسدان بود؛ و دوّم آنچه منافی فضیلتی از فضائل باشد، مانند مسخرگی و مطربی و مُقامری، و این صناعتِ سفها بود؛ و سیم آنچه مقتضی نفرت طبع بود، مانند حجّامی و دبّاغی و کنّاسی، و این صناعت فرومایگان بود. و به‌حکم آنکه احکام طبع را به‌نزدیك عقل قبولی نبود صنف آخر از این اصناف درعقل قبیح نباشد، و باید که ازجهت ضرورت جمعی بدان قیام نمایند و دوصنف[3] اوّل قبیح بود و ازان منع کنند.

وصناعات متوسّطْ دیگرْ انواع مکاسب و اصناف حرفتها بود، و بعضی ازان ضروری بود مانند زراعت، و بعضی غیرضروری، مانند صیاغت، و همچنین بعضی بسیط بود مانند دروگری و آهن گری، و بعضی مرکّب بود مانند ترازوگری و کاردگری.

و هر که به‌صناعتی موسوم شود باید که در آن صناعت تقدّم و کمال طلب کند، و به‌مرتبهٔ نازل قناعت ننماید، و به‌دناءت همّت راضی نشود. و بباید دانست که مردم را هیچ زینت[4] نیکوتر از روزی فراخ نبود، و بهترین اسباب روزی صناعتی بود که بعد از اشتمال برعدالت به‌عفّت و مروّت نزدیك باشد و از شره وطمع و ارتکاب فواحش و تعطیل افگندن درمهمّات دور. و هر مال که به‌مغالبه ومکابره و استکراه غیر و تبعهٔ عار ونام بد وبذل آبروی و بی‌مروّتی و تدنیس عرض و مشغول گردانیدن مردمان ازمهمّات بدست آید احتراز ازان واجب بُوَد و

اگرچه مالی خطیر بود. و آنچه بدین شوائب ملوّث نبود آن را صافی‌تر و مهنّاتر ومیمون‌تر و با برکه‌تر باید شمرد واگرچه به‌مقدار حقیر بود.

و امّا حفظ مال بی‌تثمیر میسّر نشود، چه خرج ضروریست و دران سه‌شرط نگاه باید داشت: اوّل آنکه اختلالی به‌معیشت اهل منزل راه نیابد؛ و دوّم آنکه اختلالی به‌دیانت وعرض راه نیابد، چه اگر اهل حاجت راباوجودثروت محروم گذارد در دیانت لایق نبود، واگراز ایثار بر اکفاء و متعرّضان عِرض اعراض کند از همّت دور باشد؛ و سیم آنکه مرتکب رذیلتی مانند بخل وحرص نگردد.

وچون این شرایط رعایت کند حفظ به سه‌شرط صورت بندد: اوّل آنکه خرج با دخل مقابل نبود، و ازان زیادت نیز نبود بل[5] کمتر بود؛ و دوّم آنکه درچیزی که تثمیر آن متعذّر بود، مانند ملکی که به عمارت آن قیام نتوان کرد، و جوهری که راغب آن عزیزالوجود بود، صرف نکند؛ و سیم آنکه رواج کار طلبد، و سود متواتر واگرچه اندك بود[6] برمنافع بسیار که بر وجه اتّفاق افتد اختیار کند.

وعاقل باید که از ذخیره نهادنِ اقوات واموال غافل نباشد تا در اوقاتِ ضرورت و تعذّرِ اکتسابْ، مانند قحط سالها ونکبات و ایّام امراض، صرف کند، و گفته‌اند أولی چنان باشد که شطْری از اموالْ نقود واثمانِ بضاعات باشد، وشطْری اجناس وامتعه واقوات وبضاعات، وشطْری املاك و ضیاع و مواشی، تااگر خلل به‌طرفی راه یابد از دو طرف دیگر جبْرِ آن میسّر شود.

و امّا خرج و انفاق باید که دران ازچهار چیز احتراز کند: اوّل لؤم و تقتیر، وآن چنان بود که در اخراجات نفس و اهل تنگ فراگیرد یا ازبذل معروف امتناع نماید؛ و دوّم اسراف و تبذیر، وآن چنان بود

که در وجوه زواید مانند شهوات و لذّات صرف کند، و یا زیادت از حدّ درو جه‌واجب خرج کند؛ وسیم ریاو مباهات، وآن چنان بود که به‌طریق تصلّف و اظهار ثروت در مقام مِرا ومفاخرت انفاق کند؛ و چهارم سوء تدبیر، وآن چنان بود که در بعضی مواضع زیادت از اقتصاد ودر بعضی مواضع کمتر ازان بکاربرد. ومصارف مال درسه صنف محصور افتد: اوّل آنچه ازروی دیانت وطلب مرضات ایزدی دهند، مانند صدقات و زکوات؛ و دوّم آنچه به طریق سخاوت و ایثارو بذل معروف دهند، مانند هدایا وتحف ومَبَرّات وصِلات؛ وسیم آنچه ازروی ضرورت انفاق کنند، یادرطلب ملایم یادردفع مضرّت؛ امّاطلب ملایم مانند اخراجات منزل از وجوه مآکل وملابس وغیر آن، و امّا دفع مضرّت مانند آنچه به ظَلَمه وسفها دهند تا نفس ومال وعرض ازایشان نگاه‌دارند.

و در صنف اوّل که غرض طلب قربت بود به‌حضرت عزّت چهارشرط رعایت‌باید کرد: اوّل آنکه‌آنچه دهد به‌طیب نفس و انشراح صدر دهد، وبران تلهّف وتأسّف ننماید نه درضمیر و نه به‌ظاهر؛ ودوّم آنکه خالص در طلب رضای معبود خویش دهد، نه به‌جهت توقّع شکری یا انتظار جزائی یا التماس نشر ذکری؛ و سیم آنکه معظم آن به درویشانِ نهفت نیاز[۷] دهد، وهرچند سائل را، تا تواند، باید که محروم نگرداند امّا اولی آنکه این قِسم از صنف دوّم شمرد چه تقرّب به حضرت عزّت به‌چیزی که باعث بران ازداخل باشد نه ازخارج[۸] بهتر؛ وچهارم آنکه هتك سِتْر مستحقّان نکند به‌افشا و اظهار آن.

و در صنف دوّم که از افعال اهل فضیلت باشد پنج شرط نگاه باید داشت: اوّل تعجیل، که با تعجیل مهنّاتر بود؛ و دوّم کِتمان، که باکتمان به‌انجاح نزدیکتر بود و به کرم مناسب‌تر؛ وسیم تصغیر وتحقیر

و اگرچه به‌وزن وقیمت بسیار باشد؛ وچهارم مواصلت، که انقطاع منسی بود؛ و پنجم وضع معروف درموضع خویش، والاّ مانند زراعت در زمین شوره ضایع افتد.

و در صنف سیم یك شرط رعایت باید کرد وآن اقتصاد بود، و درآنچه سبب طلب ملایم باشد باید که به‌اسراف نزدیکتر بود ازانکه به‌تقتیر، بدان قدر که موجب محافظت عرض باشد، وآن از قبیل دفع مضرّت افتد نه از قبیل اسرافِ محض، چه اگر به‌شرایطِ توسّط من کلّ الوجوه قیام نماید از طعن طاعن و وقیعت بدگوی نجات نیابد، و علّت آن بُوَد که انصاف وعدالت در اکثر طبایع مفقود است، و طمع و حسد و بَغْضاء[9] مرکوز، پس بنای انفاق بر حسب آرای عوام نهادن به سلامتِ عرض نزدیك‌تر ازانکه بنای آن بر قاعدهٔ سیرت خواصّ، و میل عوام به‌تبذیر بود چنانکه میل خواصّ به‌تقدیر[10] بود.

اینست قوانین کلّی که در باب تموّل بدان حاجت افتد و امّا جزویّات آن بر عاقل پوشیده نماند.

فصل سیم:

در سیاست و تدبیر اهل

باید که باعث بر تأهّل دوچیز بود حفظ مال وطلب نسل نه داعیهٔ شهوت یا غرضی دیگر از اغراض.

و زن صالح شریك مرد بود در مال وقسیم او در کدخدائی و تدبیر منزل ونایب او در وقت غیبت، وبهترین زنان زنی بود که به‌عقل و دیانت و عفّت و فطنت و حیا و رقّت دل و تودّد وکوتاه زبانی و طاعت شوهر وبذل نفس درخدمت او و ایثار[1] رضای او و وقار و

هیبت، نزدیك اهل خویش، متحلّی بود، و عقیم نبود، و بر ترتیب منزل[۲] وتقدیر نگاه داشتن در انفاق واقف وقادر باشد، و به‌مجامله ومدارات وخوشخوئی سبب مؤانست وتسلّی‌هموم وجلای احزان‌شوهر گردد.

و زن آزاد ازبنده بهتر، چه اشتمال آن بر تألّف بیگانگان و صلت ارحام و استظهار به‌اقربا واستمالت اعدا ومعاونت ومظاهرت در اسباب معاش و احتراز از دناءت درمشارکت و درنسل و عقِب بیشتر؛ و زن بکر از غیر بکر بهتر، چه به‌قبول ادب ومشاکلت شوهر در خُلق و عادت و انقیاد و مطاوعت او نزدیکتر، و اگر با وجود این اوصاف به حلیت جمال ونسب وثروت متحلّی باشد مستجمع انواع محاسن بود و بران مزیدی صورت نبندد.

امّا اگر بعضی از این خصال مفقود شود[۳] باید که عقل و عفّت وحیا البتّه موجود بود، چه ایثار جمال ونسب وثروت براین سه‌خصلت مستدعیِ تعب وعَطَب واختلال امور دین ودنیا باشد؛ وباید که جمال زن باعث نباشد برخِطبهٔ او، چه جمال باعفّت کمتر مقارن افتد، به‌سبب آنکه زن‌جمیله را راغب‌وطالب بسیار باشد، وضعف عقول ایشان‌مانع و وازع انقیاد نبود تابر فضایح اقدام کنند، وغایت‌خِطبهٔ ایشان‌یابی‌حمیّتی و صبر برفضیحت بود، که بر شقاوت دوجهانی مشتمل باشد، یا اتلاف مال ومروّت ومقاسات اصناف احزان و هموم. پس باید که از جمال براعتدال بِنیّت اقتصار کند، ودر آن باب نیزدقیقهٔ اقتصادمرعی دارد.

و همچنین باید که مال زن مقتضی رغبت نمودن بدو نگردد، چه مال زنان مستدعی استیلا و تسلّط و استخدام و تفوّق ایشان باشد، و چون شوهر در مال زن تصرّف کند زن او را به‌منزلت خدمتگاری و معاونی شمرد، و او را وزنی و وقعی ننهد، وانتکاس مطلق لازم آید تا

به‌فساد امورمنزل و تعیّش بازگردد.

وچون عُقدهٔ مواصلت میان شوهرو زن‌حاصل شود سَبیل‌شوهر درسیاست زن‌سه‌چیزبود: اوّل هیبت، ودوم کرامت، وسیم‌شغل خاطر.

امّا هیبت‌آن بود که خویشتن را در چشم زن متهیب دارد تا در امتثال اوامر و نواهی او اهمال جایز نشمرد، و این بزرگترینِ شرایط سیاستِ اهل بود، چه اگر اخلالی[۴] بدین شرط راه یابد زن را در متابعت هوا ومراد خویش طریقی گشاده شود، و بران اقتصار نکند بلکه شوهر را درطاعت خودآرد و وسیلتِ مرادات خود سازد، و به‌تسخیر و استخدام او مطالب خود حاصل کند، پس آمر مأمور شود و مطیع مطاع و مدبّر مدبَّر؛ و غایت این حال حصول عیب و عار و مذمّت و دمار هردو باشد، و چندان فضائح و شنایع حادث شود که‌آن را تلافی وتدارك صورت نبندد.

وامّا کرامت‌آن‌بود که زن را مکرّم دارد به‌چیزهائی که مستدعی محبّت وشفقت بود، تا چون از زوال‌آن حال مستشعر باشد به‌حسن اهتمام امورمنزل ومطاوعتِ[۵] شوهر را تلقّی کند ونظام مطلوب حاصل شود. و اصناف کرامات در این باب شش چیزباشد:

اوّل آنکه او را در هیأتی جمیل دارد، و دوم آنکه در ستر وحجاب او از غیرمحارم مبالغت عظیم نماید، وچنان سازدکه بر آثاروشمایل وآوازاوهیچ بیگانه را وقوف نیفتد، وسیّم آنکه در اوائل اسباب کدخدائی با او مشورت کند به‌شرط آنکه اورا درمطاوعت خود طمع نیفگند، وچهارم آنکه دست او درتصرّف اقوات بروجه مصلحت منزل و استعمال خدم درمهمّات مطلق دارد، وپنجم آنکه با خویشان و اهل بیت او صلتِ[۵] رحم کند و دقایق تعاون و تظاهر را رعایت واجب

داند، وششم آنکه چون اثر صلاحیت وشایستگی احساس کند زنی دیگر را بر او ایثار نکند و اگرچه به‌جمال و مال و نسب و اهل بیت ازو شریفتر باشد، چه غیرتی که درطبایع زنان مرکوز بود، با نقصان عقلْ، ایشان را بر قبایح وفضائح و دیگر افعالی که موجب فساد منزل و سوءِ مشارکت وناخوشی عیش وعدم نظام باشد باعث‌گردد، و جز ملوك راکه غرض ایشان ازتأهّل طلب نسل وعقب بسیار بود، و زنان درخدمت ایشان به‌مثابت بندگان باشند، دراین معنی رخصت نداده‌اند، و ایشان را نیزاحتراز أولی بود، چه مرد درمنزل مانند دل باشد دربدن، وچنانکه یك دل‌منبع حیات دوبدن نتواند بود یك مردرا تنظیم دومنزل میسّر نشود.

و امّا شغل خاطر آن بودکه خاطر زن پیوسته به‌تکفّل مهمّات منزل ونظر در مصالح آن وقیام بدانچه مقتضیِ نظام معیشت بود مشغول دارد، چه نفس انسانی بر تعطیل صبر نکند، و فراغت از ضروریّات اقتضای نظر کند در غیر ضروریّات، پس اگر زن از ترتیب منزل و تربیت اولاد و تفقّد مصالح خدم فارغ باشد همّت بر چیزهائی که مقتضیِ خلل منزل بود مقصورگرداند، و به‌خروج و زینت بکارداشتن از جهت خروج و رفتن به‌نظاره‌ها و نظر کردن به‌مردان بیگانه مشغول شود، تا هم امور منزل مختلّ گردد وهم شوهر را در چشم او وقعی و هیبتی بنماند، بلکه چون مردان دیگر را بیند او را حقیر و مستصغر شمرد و هم در اقدام بر قبائح دلیری یابد، وهم راغبان را برطلب خود تحریض کند، تا عاقبتِ آن بعد از اختلال معیشت و ذهاب مروّت و حصول فضیحت هلاك وشقاوت دوجهانی بود.

و بایدکه شوهر احترازکند در باب سیاست زن ازسه‌چیز: اوّل

از فرط محبّت زن که با وجود آن استیلای زن و ایثار هوای او بر مصالح خود لازم آید، و اگر به‌محنت محبّت اومبتلا شود ازو پوشیده دارد، وچنان سازد که البتّه واقف نشود، پس اگر نتواند که خویشتن را نگاه دارد علاجهائی که در باب عشق فرموده‌اند استعمال باید کرد و به‌هیچ حال بران مُقام ننمود، چه این آفت اقتضای فسادهای مذکور کند؛ و دوم آنکه در مصالح کلّی با زن مشاورت نکند، و البتّه او را بر اسرار خود وقوف ندهد، ومقدار مال و مایه ازو پوشیده دارد، چه رایهای ناصواب ونقصان تمییز ایشان در این باب مستدعی آفات بسیار بود؛ و سیم آنکه زن را از ملاهی و نظر به‌اجانب و استماع حکایات مردان وزنانی که بدین افعال موسوم باشند بازدارد، والبتّه راه آن باز ندهد، چه این معانی مقتضی فسادهای عظیم باشد و از همه تباه‌تر مجالست پیرزنانی[۶] بود[۷] که به‌محافل مردان رسیده باشند وحکایات آن باز گویند.

در احادیث آمده است که زنان را از آموختن سورت یوسف منع باید کرد که استماع امثال آن قصّه موجب انحراف ایشان باشد از قانون عفّت، و از شراب هم منع کلّی باید کرد[۸] چه شراب، و اگرچه اندك بود، سبب وقاحت وهیجان شهوت گردد، و در زنان هیچ خصلت بدتر از این دوخصلت نبود.

و سبیل زنان در تحرّی رضای شوهران و وقع افگندن خود را درچشم ایشان پنج چیز بود: اوّل ملازمت عفّت، ودوم اظهار کفایت، وسیم هیبت داشتن از ایشان، وچهارم حسن تبعّل و احتراز از نشوز، و پنجم قلّت عتاب ومجامله در غیرت. وحکما گفته‌اند که زن شایسته تشبّه نماید به‌مادران ودوستان و کنیزکان، و زن بد تشبّه نماید به‌جبّاران

و دشمنان و دزدان.

امّا تشبّه زن شایسته به‌مادران‌چنان‌بود که قربت و حضور شوهر خواهد و غیبت او را کاره بود و رنج خود درطریق حصول رضای او احتمال کند، چه مادر با فرزند همین طریق سپرد؛ و امّا تشبّه او به دوستان چنان بود که بدانچه شوهر بدو دهد قانع بود و او را درآنچه ازو بازدارد و بدو ندهد معذور داند، و مال خویش ازو دریغ ندارد و در اخلاق با او موافقت نماید؛ و امّا تشبّه او به کنیزکان چنان بود که مانند پرستاران تذلّل نماید و خدمت بشرط کند، و بر تندخوئی شوهرصبر کند و در افشای[9] مدح و ستر عیب او کوشد، و نعمت اورا شکرگزارد، و درآنچه موافق طبع او نبود با شوهرعتاب نکند.

و امّا تشبّه زن ناشایسته به جبّاران چنان بود که کسل و تعطیل دوست دارد، و فحش گوید و تجنّی بسیار نهد، وخشم بسیارگیرد، و ازآنچه‌موجب‌خشنودی وخشم‌شوهربودغافل باشد، و خدم وحاشیه را بسیار رنجاند؛ وامّا تشبّه او به دشمنان چنان بودکه شوهر را حقیر شمرد، وبا او[10] استخفاف کند و درشت‌خوئی نماید، وجُحُود احسان اوکند، و ازو حِقد گیرد و شکایت کند و معایب او بازگوید؛ و امّا تشبّه او به دزدان چنان بود که در مال او خیانت کند و بی حاجت ازو سؤال کند، و احسان او حقیر شمرد و درآنچه کاره‌آن بود الحاح کند، و به دروغ دوستی فرا نماید و نفع خود برنفع او ایثار کند.

وکسی‌که به زنی ناشایسته مبتلا شود تدبیر اوطلب خلاص‌باشد ازو، چه مجاورت زنِ بد از مجاورت سباع و افاعی بتر باشد.

و اگر خلاص متعذّر باشد چهارنوع حیلت دران بکار باید

داشت:

اوّل بذل مال، چه حفظ نفس ومروّت وعرض بهتر ازحفظ مال بود، و اگر مالی بسیار صرف بایدکرد وخویشتن ازو بازخریدآن مال را حقیر بایـد شمرد؛ و دوّم نشوز و بدخوئی وهجرت مضاجع، بـر وجهی‌که به‌فسادی ادا نکند؛ وسیم لطائف حیل، مانند تحریض عجایز بر تنفیر او و ترغیب به‌شوهری دیگر، و رغبت نمودن به‌ظاهر بدو و از مفارقت اباکردن، تا باشدکه او را بـر مفارقت حرصی پدیدآید، و فی‌الجمله استعمال انواع مسامحت و ممانعت و ترغیب و ترهیب کـه موجب فرقت بود؛ وچهارم، وآن بعد از عجز بود از دیگر تدبیرهـا، آنکه او را بگذارد و سفری دور اختیارکند، به‌شرط آنکه او را مانعی از اقدام برفضایح نصب‌کرده باشد، تا امید او منقطع شود و مفارقت اختیارکند.

و حکمای عرب گفته‌اند از پنج زن حذر واجب بود: از حنّانه و ازمنّانه واز انّانه و از کیّة‌القفا و از خضراءالدِّمَن.

امّا حنّانه زنی بودکه اورا فرزندان بُوَند[11] از شوهری دیگر وپیوسته به‌مال این شوهر بر ایشان مهربانی می‌نماید؛ وامّا منّانه زنی بود متموّله‌که به‌مال خود بر شوهر منّت نهد؛ و امّا انّانه زنی بـود که پیشتر ازاین شوهر حالی بهتر داشته باشد، یا شوهری بزرگتردیده، وپیوسته ازاین حال وشوهر با شکایت و انین بود؛ وامّاکیّة‌القفا زنی بود غیر عفیفه،که شوهر او از هرمحفل‌که غایب شود مردمان بـه‌ذکر او داغی برقفای‌آن مرد نهند؛ وامّا خضراءالدِّمن زنـی بود جمیله از اصلی بد و او را مشابهت‌کرده‌اند به‌سبزهٔ مزابل.

وکسی‌که به‌شرایط سیاست زنان قیام نتواند نمود اُولی آن‌بود

که عَزَب باشد، و دامن از ملابست امور ایشان کشیده دارد، چه‌فساد مخالطت زنان با سوء انتظام مستتبع آفات نامتناهی بود، که یکی ازان قصد زن بود به‌هلاك او یا قصد دیگری از جهت زن. واللّه آلموفّق وآلمعین.

فصل چهارم:

در سیاست و تدبیر[1] اولاد

و چون فرزند در وجود آید ابتدا به‌تسمیهٔ او باید کرد به‌نامی نیکو، چه اگر نامی ناموافق برو نهد مدّت عمر ازان ناخوشدل باشد. پس دایه‌ای اختیار باید کرد که احمق و معلول نباشد، چه عادات بد و بیشتر علّتها به‌شیر تعدّی کند از دایه به‌فرزند.

وچون رضاع او تمام شود به‌تأدیب و ریاضت اخلاقِ اومشغول باید شد پیشتر از آنکه اخلاقِ تباه فرا گیرد، چه‌کودك مستعدّ بود و به‌اخلاق ذمیمه میل بیشتر کند به‌سبب نقصانی و حاجاتی که درطبیعت اوبُوَد، و درتهذیب اخلاق او اقتدا به‌طبیعت باید کرد، یعنی هرقوّت که حدوث او در بنیت کودك بیشتر بود تکمیل آن قوّت مقدّم باید داشت. و اوّل چیزی از آثار قوّت تمییز که در کودك ظاهر شود حیا بود، پس نگاه باید کرد اگرحیا برو غالب بود وبیشتراوقات سردرپیش افگنده باشد و وقاحت ننماید دلیل نجابت اوبود، چه نفس او ازقبیح محترز است و به‌جمیل مایل، واین علامت استعداد تأدُّب بود، وچون چنین بود عنایت به‌بابِ او واهتمام به‌حسن تربیتش زیادت باید داشت و اهمال وترك را رخصت نداد.

و اوّل چیزی از تأدیب اوآن بودکه او را ازمخالطت اضداد،

که مجالست وملاعبهٔ ایشان مقتضی افساد طبع او بود، نگاه دارند، چه نفس کودك ساده باشد وقبول صورت از اقران خود زودتر کند؛ و باید که او را بر محبّت کرامت تنبیه دهند، و خاصّه کراماتی که به‌عقل و تمییز ودیانت استحقاق آن کسب کنند نه آنچه به‌مال و نسب تعلّق دارد.

پس سُنَن و وظایف دین در اوآموزند و اورا بر مواظبت آن ترغیب کنند و برامتناع ازان تأدیب، واخیار را به‌نزدیك او مدح گویند و اشرار را مذمّت، و اگر ازوجمیلی صادر شود او را محمدت گویند و اگر اندك قبیحی صادر شود به‌مذمّت تخویف کنند، و استهانت به آکل و شرب و لباس فاخر درنظر او تزیین دهند، و ترفّع نفس از حرص برمطاعم و مشارب و دیگر لذّات و ایثار آن بر غیر در دل او شیرین گردانند، و با او تقریر دهند که جامه‌های ملوّن و منقوش لایق زنان بود، و اهل شرف و نبالت را به‌جامه التفات نبود، تا چون بران برآید و سمع او ازان پر شود و تکرار و تذکار متواتر گردد بعادت گیرد، وکسی راکه ضدّ این معانی گوید، خاصّه از اتراب و اقران او، ازو دور دارند، و او را ازآداب بد زجر کنند، که کودك در ابتدای نشو و نما افعال قبیحه بسیار کند، و در اکثر احوال کذوب و حسود و سَروق و نَموم و لجوج بود و فضولی کند وکید و اضرارخود و دیگران ارتکاب نماید، بعد ازان به‌تأدیب وسنّ وتجارب ازان بگردد. پس بایدکه درطفولیّت او را بدان مؤاخذت کنند.

پس تعلیم او آغاز کنند ومحاسن اخبار واشعار که به‌آداب شریف ناطق بود او را حفظ دهند، تا مؤکّدآن معانی شود که دروآموخته باشند، و اوّل رجز بدو دهند آنگاه قصیده، و از اشعار سخیف که بر

ذکر غزل و عشق و شرب خمر مشتمل بود، مانند اشعار امرؤالقیس و ابونواس، احتراز فرمایند، و بدانکه جماعتی حفظ آن از ظرافت پندارند، و گویند رقّت طبع بدان اکتساب کنند، التفات ننمایند، چه امثال این اشعار مُفسد احداث بود.

و او را به‌هر خلقی نیک که ازو صادر شود مدح گویند و اکرام کنند، و برخلاف آن توبیخ و سرزنش، و صریح فرا ننمایند که بر قبیح اقدام نموده است، بلکه او را به تغافل منسوب کنند تا بر تجاسر اقدام ننماید، و اگر برخود بپوشد برُو پوشیده دارند، و اگر معاودت کند در سرّ او را توبیخ کنند، و در قبح آن فعل مبالغت نمایند و از معاودت تحذیر فرمایند؛ واز عادت‌گرفتنِ توبیخ ومکاشفت احتراز باید کرد که موجب وقاحت شود، و بر معاودت تحریض[۲] دهد، که الانسانُ حریصٌ علی ما مُنِع، وبه استماع ملامت اهانت کند و ارتکاب قبایح لذّات کند از روی تجاسر، بلکه دراین باب لطائف حیل استعمال کنند.

و اوّل که تأدیب قوّت شهوی کنند ادب طعام خوردن بیاموزند، چنانکه یاد کنیم، و او را تفهیم کنند که غرض از طعام خوردن صحّت بود نه لذت، و غذاها مادّهٔ حیات وصحّت است، و به‌منزلت ادویه که بدان مداوات جوع وعطش کنند، و چنانکه دارو برای لذّت نخورند وبآرزو نخورند طعام نیزهمچنین[۳]، وقدرطعام به‌نزدیك اوحقیر گردانند، و صاحب شره و شکم‌پرست و بسیارخوار را بااو تقبیح صورت کنند، و در الوان اطعمه ترغیب نیفگنند بلکه به اقتصار بریك طعام مایل گردانند، و اشتهای او را ضبط کنند تا بر طعام ادون اقتصار کند و به طعام لذیذتر حرص ننماید، و وقت وقت نان تهی خوردن عادت کند. و این ادبها اگرچه از فقرا نیز نیکوبود امّا از اغنیا نیکوتر.

و باید که شام از چاشت مستوفی‌تر دهند کودک را، که اگر چاشت زیادت خورد کاهل شود و به‌خواب گراید و فهم او کند شود، و اگر گوشتش کمتر دهند در حرکت[۴] و تیقّظ و قلّت بلادت او و انبعاث بر نشاط و خفّت نافع باشد، و از حلوا و میوه‌خوردن منع کنند، که این طعامها استحالت‌پذیر بود و عادت او گردانند که در میان طعام آب نخورد، و نبیذ و شرابهای مسکر به‌هیچ‌وجه ندهند تا به‌سنّ شباب نرسد، چه به‌نفس و بدن او مضرّ بود و بر غضب و تهوّر و سرعت اقدام و وقاحت و طیش باعث گرداند، و اورا به‌مجالس شراب‌خوارگان حاضر نکنند، مگر که اهل مجلس افاضل و ادبا باشند و از مجالست ایشان او را منفعتی حاصل آید.

و از سخنهای زشت شنیدن و لهو و بازی و مسخرگی احتراز فرمایند، و طعام ندهند تا از وظائف ادب فارغ نشود و تعبی تمام بدو نرسد، و از هرفعل که پوشیده کند منع کنند، چه باعث برپوشیدن استشعار قبح بود تا برقبیح دلیر نشود، و از خواب بسیار منع کنند که آن تغلیظ[۵] ذهن و اماتت خاطر و خَوَر اعضا آرد، و به‌روز نگذارند که بخسپد، و از جامهٔ نرم و اسباب تمتّع[۶] منع کنند تا درشت برآید و بردرشتی خو کند، و از خیش و سردابه به تابستان و پوستین و آتش به‌زمستان تجنّب فرمایند، ورفتن وحرکت و رکوب وریاضت عادت او افگنند، و از اضدادش منع کنند، وآداب حرکت و سکون وخاستن و نشستن و سخن گفتن بدو آموزند، چنانکه بعد ازین یاد کنیم.

و مویش را تربیت ندهند، و به‌ملابس زنان او را زینت نکنند، و انگشتری تا به‌وقت حاجت نرسد بدو ندهند، و از مفاخرت با اقران به‌پدران ومال ومِلك و مآکل و ملابس منع کنند، و تواضع باهمه کس

و اکرام کردن با اقران بدو آموزند، و از تطاول بر فروتران و تعصّب و طمع به‌اقران[7] منع کنند.

و از دروغ گفتن بازدارند، و نگذارند که سوگند یاد کند چه به راست و چه به‌دروغ، چه سوگند از همه‌کس قبیح بود، و اگر مردان بزرگ را بدان‌حاجت افتد به‌هروقتی، کودکان را باری حاجت نبود؛ و خاموشی، و آنکه نگوید الاّ جواب، و در پیش بزرگان به‌استماع مشغول بودن، و از سخن فحش ولعنت و لغو اجتناب نمودن، و سخن نیکو و جمیل و ظریف عادت‌گرفتن، در چشم او شیرین گردانند؛ و برخدمت‌نفس خود ومعلّم‌خود وهر که به‌سنّ ازو بزرگتربود تحریض کنند، و فرزندان بزرگان بدین ادب محتاج‌تر باشند.

و باید که معلّم عاقل ودیندار بود وبر ریاضت اخلاق وتخریج کودکان واقف و به‌شیرین‌سخنی و وقار و هیبت و مروّت و نظافت مشهور، و از اخلاق ملوك و آداب مجالست ایشان و مؤاکله با ایشان و محاوره با هرطبقه‌ای از طبقات مردم باخبر، و از اخلاق اراذل و سفلگان محترز.

و باید که کودکان بزرگ‌زاده که به‌ادب نیکو و عادت جمیل متحلّی باشند با او در مکتب بوند[8] تا ضَجِر نشود و ادب[9] از ایشان فراگیرد، و چون دیگر متعلّمان را بیند در تعلّم غبطت نماید ومباهات کند و بران حریص شود، و چون معلّم در اثنای تأدیب ضربی بتقدیم رساند از فریاد و شفاعت خواستن حذر فرمایند، چه‌آن فعل ممالیك و ضعفا بود، و ضرب اوّل باید که اندك بود و نیك مولِم، تا ازان اعتبار گیرد و برمعاودت دلیری نکند، و او را منع کنند از آنکه کودکان را تعییر کند الاّ به‌قبیح‌یا بی‌ادبی، و بران تحریض کنند که با کودکان

بِرّ کند و مکافات جمیل بجای آرد تا سود کردن بر ابنای جنس خود بعادت نگیرد.

و زر و سیم را درچشم او نکوهیده دارند، که آفت زر و سیم از آفت سموم و افاعی بیشتر است، و به‌هروقت اجازت بازی کردن دهند، ولکن باید که بازی اوجمیل بود، و برتعبی و المی زیادت‌مشتمل نباشد تا از تعب ادب آسوده شود و خاطر او کند نگردد، و طاعت پدر و مادر و معلّم و نظر کردن به‌ایشان بعین جلالت بعادت او کنند تا از ایشان ترسد، و این آداب از همه مردم نیکو بود و از جوانان نیکوتر بود. چه تربیت براین قانون مقتضی محبّت فضایل و احتراز از رذایل باشد، و ضبط نفس کند از شهوات و لذّات و صرف فکر دران، تا به معالی امور ترقّی کند، و برحسن‌حال وطیب‌عیش وثنای جمیل وقلّت اعدا و کثرت اصدقا از کرام و فضلای روزگار گذراند.

و چون از مرتبهٔ کودکی بگذرد و اغراض مردمان فهم کند اورا تفهیم کنند که غرض اخیر از ثروت و ضیاع و عبید و خیل و خوَل و طَرْح وفرشْ ترفیهِ بدن وحفظ صحّت است، تا معتدل‌المزاج بماند و در امراض و آفات نیفتد، چندانکه استعداد وتأهّب دارالبقا حاصل کند، و با او تقریر دهند که لذّات بدنی خلاص از آلام باشد و راحت یافتن ازتعب، تا این‌قاعده را التزام نماید.

وپس اگر اهل علم بود تعلّم علوم بر تدریجی که یاد کردیم، اوّل علم اخلاق و بعد ازان علوم حکمت نظری، آغاز کند تاآنچه در مبدأ به‌تقلید گرفته باشد اورا مبرهن شود، و برسعادتی که در بَدْوِ نما، بی‌اختیار او، اورا روزی شده‌باشد شکرگزاری و ابتهاج نماید.

و أولی آن بود که در طبیعت کودك نظر کنند و از احوال او به

طریق فراست و کیاست اعتبار گیرند تا اهلیّت و استعدادِ چه صناعت و علم در او مفطور است، و اورا به‌اکتساب آن‌نوع مشغول گردانند، چه همه‌کس مستعدّ همه صناعتی نبود، و الاّ همه مردمان به صناعت اشرف مشغول شدندی. و در تحت این تفاوت و تباین که در طبایع مستودع است سرّی غامض و تدبیری لطیف است که نظام عالم وقوامِ بنی آدم بدان منوط می‌تواندبود، و ذٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلعَزِيزِ ٱلعَلِيم. وهر که صناعتی را مستعدّ بود و او را بدان متوجّه گردانند هرچه زودتر ثمرهٔ آن بیابد و به هنری متحلّی شود، و الاّ تضییع روزگار و تعطیل عمر او کرده باشند.

و باید که در هرفنّی براستیفای آنچه تعلّق بدان‌فن دارد از جوامع علوم وآداب تحریض کنند، مانند آنکه چون بمـُتـَمثّل صناعت کتابت خواهد آموخت برتجوید خطّ و تهذیب نطق و حفظ رسایل و خطب وامثال و اشعار و مناقلات و محاورات و حکایات مستظرف و نوادر مستملح و حساب دیوان ودیگر علوم ادبی توفّر نماید، و بر معرفت بعضی واعراض ازباقی‌قناعت نکند، چه‌قصورهمّت دراکتساب هنر شنیع‌ترین و تباه‌ترینِ خصال باشد.

و اگر طبع کودك در اقتنای صناعتی صحیح نیابند و ادوات و آلات او مساعد نبود او را بران تکلیف نکنند، چه درفنون صناعات فُسحتی است، به‌دیگری انتقال کنند، امّا به‌شرط آنکه چون‌خوضی [۱۰] و شروعی بیشتر تقدیم یابد ملازمت وثبات را استعمال کنند و انقلاب و اضطراب ننمایند، و از هنری ناآموخته به دیگری انتقال نکنند، و در اثنای مزاولَتِ هر فنّی ریاضتی که تحریك حرارت غریزی کند و حفظ صحّت و، نفی کسل و بلادت و، حدّت ذکا و، بعث نشاط را

مستلزم بود بعادت گیرند.

وچون صناعتی از صناعات آموخته باشد[۱۱] او را به کسب و تعیّش بدان فرمایند، تا چون حلاوت اکتساب بیابد آن را بأقصی الغایة برساند، و در ضبط دقایق آن فضل نظری استعمال کند، و نیز برطلب معیشت و تکفّل امور آن قادر و ماهر شود، چه اکثر اولاد اغنیا که به ثروت مغرور باشند و از صناعات و آداب محروم مانند بعد از انقلاب روزگار در مذلّت و درویشی افتند و محلّ رحمت و شماتت دوستان و دشمنان شوند.

وچون کودك به‌صناعت اکتساب کند أولی آن بود که اورا متأهّل گردانند و رحل[۱۲] او جدا کنند؛ و ملوك فرس را رسم بوده است که فرزندان را در میانهٔ حشم وخدم تربیت ندادندی، بلکه با ثقات به‌طرفی فرستادندی تا به درشتی عیش و خشونت نمودن در مآکل وملابس برآید[۱۳] و از تنعّم و تجمّل حذر نماید[۱۳]، واخبار ایشان مشهور است، و در اسلام رؤسای دیلم را عادت[۱۴] همین بوده است و کسی که برضدّ این معانی که یاد کرده آمد تربیت یافته باشد قبول ادب برو دشوار بود، خاصّه چون سنّ در او اثر کند، مگر که به‌قبح سیرت عارف بود و به کیفیّت قلع عادت واقف، و بران عازم، و دران مجتهد، و به‌صحبت اخیار مایل. سقراط حکیم را گفتند چرا مجالست تو با احداث بیشتر است، گفت از جهت آنکه شاخه‌های تر و نازك را راست کردن صورت بندد، و چوبهای زفت که طراوت آن برفته باشد و پوست خشك کرده به‌استقامت نگراید.

اینست سیاست فرزندان. و در دختران، هم براین نمط، آنچه موافق و لایق ایشان بود استعمال باید کرد، و ایشان را در ملازمت

خانه و حجاب و وقار و عفّت و حیا و دیگر خصالی که در باب زنان برشمردیم تربیت فرمود، و از خواندن و نوشتن منع کرد، و هنرهائی که از زنان محمود بود بیاموخت، وچون به‌حدّ بلاغت رسند با کُفوی مواصلت ساخت.

و چون از کیفیّت تربیت اولاد فارغ شدیم ختم این‌فصل به‌ذکر ادبهائی کنیم که در اثنای سخن شرح و تفصیل آن وعده داده‌ایم، تا کودکان بیاموزند و بدان متحلّی شوند، هرچند باید که همهٔ اصناف مردم بران مواظبت نمایند و خویشتن را ازان مستغنی نشمرند، چه تخصیص این‌نوع بدین‌فصل نه به‌سبب آنست که کودکان بدان‌محتاج‌تر باشند بل به‌سبب آنست که ایشان‌آن را قابل‌تر توانند بود و بر مداومت آن قادرتر، والله الموفّق.

آداب سخن گفتن: باید که بسیار نگوید و سخن دیگری به سخن خود قطع نکند، و هر که حکایتی یا روایتی کند که او بران واقف‌باشد وقوف خود بران اظهار نکند تا آن کس آن سخن به‌اتمام رساند، و چیزی را که از غیر او پرسند جواب نگوید، و اگر سؤال از جماعتی کنند که او داخل‌آن جماعت بود برایشان سبقت ننماید، واگر کسی به جواب‌مشغول شود و او بر بهتر ازان جوابی قادر بود صبر کند تا آن سخن تمام‌شود، پس‌جواب خود بگوید بروجهی که درمتقدّم طعن‌نکند و در مجاراتی[15] که به‌حضور او میان دو کس رود خوض‌ننماید، واگر ازو پوشیده دارند استراق سمع نکند و تا او را با خود درآن سرّ مشارکت ندهند مداخله نکند.

و با مهتران سخن به‌کنایت‌گوید، و آواز نه بلند دارد و نه‌آهسته، بلکه اعتدال نگاه می‌دارد، و اگر در سخن او معنی غامض افتد دربیان

آن به‌مثالهای واضح جهد کند و الا شرط ایجاز نگاه دارد، و الفاظ غریب و کنایات نامستعمل بکارندارد، و تا سخنی که با او تقریرمی کنند تمام نشود به‌جواب مشغول نگردد، و تا آنچه خواهد گفت در خاطر مقرّر نگرداند در نطق نیارد، و سخن مکرّر نکند مگر که بدان‌محتاج شود، و اگر بدان محتاج شود قلق وضجرت ننماید و فحش و شتم بر لفظ نگیرد، واگر به‌عبارت از چیزی فاحش‌مضطر گردد برسبیل‌تعریض کنایت کند ازان، ومزاح منکَر نکند.

و در هرمجلسی سخن مناسب آن مجلس گوید، و دراثنای‌سخن به‌دست و چشم و ابرو اشارت نکند، مگر که حدیث اقتضای اشارتی لطیف کند، آن‌گاه آن را بر وجه اداکند، و در راست و دروغ با اهل مجلس خلاف نکند، و لجاج نکند خاصّه با مهتران یا با سفیهان، و کسی که الحاح با او مفید نبود براو الحاح نکند، و اگر در مناظره و مجارات طرف خصم را رجحان یابد انصاف بدهد، و از مخاطبهٔ عوام وکودکان و زنان و دیوانگان و مستان تا تواند احتراز کند، و سخن باریك باکسی که فهم نکند نگوید، و لطف در محاوره نگاه دارد، و حرکات و اقوال و افعال هیچ کس را محاکات نکند، و سخنهای موحش نگوید، وچون درپیش مهتری شود ابتدا به‌سخنی کند که به‌فال ستوده دارند.

و از غیبت و نمّامی و بهتان و دروغ گفتن تجنّب کند چنانکه به‌هیچ‌حال بران اقدام ننماید و با اهل آن مداخلت نکند واستماع آن‌را کارِه باشد، و باید که شنیدن او ازگفتن بیشتر بود. از حکیمی‌پرسیدند که: چرا استماع تو ازنطق زیادت است؟ گفت: زیراکه مرا دو گوش داده‌اند و یك‌زبان، یعنی دوچندان که گوئی می‌شنو.

آداب حرکت و سکون: باید که در رفتن سبکی ننماید و بتعجیل نرود که آن امارت طیش بود، و در تأنّی و ابطاء نیز مبالغت نکند که امارت کسل بود، و مانند متکبّران نخرامد، و همچون زنان و مخنّثان کتف نجنباند و دوشها بخسپاند[۱۶]، و از دست فروگذاشتن و جنبانیدن هم احتراز کند، واعتدال درهمه احوال نگاه دارد.

وچون می‌رود بسیار بازپس ننگرد که آن فعل آهوجان بود، و پیوسته سر درپیش ندارد که آن دلیل حزن وفکرغالب بود، ودر رکوب همچنین اعتدال نگاه‌دارد.

و چون بنشیند پای فرو نکند و یك‌پای بر دیگر ننهد، و به زانو ننشیند الاّ درخدمت ملوك یا استاد یا پدر یا کسی که به‌مثابت این‌جماعت بود، و سر برزانو[۱۷] و دست ننهد که آن علامت حزن یا کسل بود، و گردن کج نکند و با ریش و دیگر اعضا بازی نکند، و انگشت در دهن و بینی نکند، و از انگشت وگردن بانگ بیرون نیارد، و از تثاؤب و تمطّی احتراز کند، وآب بینی به‌حضور مردمان نیفگند و همچنین آب دهن، واگرضرورت افتد چنان کند که آواز آن نشنوند، وبه‌دست تهی و سرآستین و دامن پاك نکند، واز خدو افگندن بسیار تجنّب نماید.

و چون در محفلی شود مرتبت خود نگاه‌دارد نه بالاتر از حدّ خود نشیند و نه فروتر، و اگر مهتر آن قوم که نشسته‌باشند او بود حفظ رتبت[۱۸] ازو ساقط باشد، چه هر کجا او نشیند صدر آن‌جا بود، و اگر غریب بود و نه به‌جای خود نشسته بود چون وقوف یابد باحدّ خود آید، و اگر جای‌خود خالی نیابد جهد مراجعت کند بی آنکه اضطرابی یا تثاقُلی ازو ظاهر شود.

و در پیش مردمان جز روی و دست برهنه‌نکند، ودرپیش‌مهتران

ساعد و پای برهنه نکند، و از زانو تا ناف بهیچ‌حال برهنه نکند نه در خلاً و نه درحضور کسی، و در پیش مردم نخسپد، وبه‌پشت باز نخسپد خاصّه اگر در خواب غطیط کند، چه استلقا موجب زیادت شدن آن آواز بود، و اگر در میان جماعتی نُعاس براو غالب شود برخیزد اگر تواند، و یا خواب نفی کند به‌حدیثی یا فکری، و اگر در میان جماعتی بود و ایشان بخسپند او نیز موافقت کند یا از نزدیك ایشان بیرون آید، و بیدار آنجا مقام نکند.

و برجمله چنان سازد که مردمان را از او نفرتی یا زحمتی‌نرسد، و برهیچ کس و در هیچ محفل گرانی ننماید.

و اگر بعضی ازاین عادات براو دشوار آید، با خود اندیشه‌کند که‌آنچه به‌سبب اهمال ادبی اورا لازم‌آید از مذمّت و ملامت، زیادت ازاحتمال مشقّتِ ترکِ آن‌عادت بود، تا بروآسان شود.

آداب طعام خوردن: اوّل دست و دهن و بینی پاك کند آنگاه به کنار خوان حاضرآید، و چون برمائده بنشیند به طعام خوردن مبادرت نکند الاّ که میزبان بود، و دست و جامه‌آلوده نکند، و به‌زیادت ازسه انگشت نخورد، و دهن فراخ باز نکند، و لقمه بزرگ نکند، و زود فرو نبرد و بسیار نیز در دهن نگاه ندارد، بلکه اعتدال نگاه دارد، و انگشت نلیسد، و به‌الوان طعام نظر نکند و طعام نبوید و نگزیند، و اگر بهترین طعام اندك بود بدان ولوع ننماید، وآن‌را بر دیگران ایثار کند، و دسومت برانگشت بنگذارد، و نان و نمك تر نکند، و در کسی که با او مؤاکله کند ننگرد، و در لقمهٔ او نظر نکند و از پیش خود خورد، و آنچه به‌دهن بَرَد مانند استخوان و غیرآن بر نان و سفره ننهد، واگر درلقمه استخوان[۱۹] بود چنان از دهن بیفگند که کسی‌وقوف

نیابد.

و آنچه از دیگری منفرّ یابد ارتکاب نکند، و پیش خود چنان دارد که اگر کسی خواهد که بقیّت طعام او تناول کند از ان متنفرّ نشود، وچیزی از دهان و لقمه در کاسه و برنان نیفگند.

و پیش از دیگران به‌مدّتی دست باز نگیرد، بل اگر سیر شده باشد تعلّلی می‌آرد تا دیگران نیز فارغ شوند، و اگر آن‌جماعت دست باز گیرند او نیز دست باز گیرد و اگرچه گرسنه بود، مگر در خانهٔ خود یا به‌موضعی که بیگانگان نباشند، و اگر درمیان طعام به‌آب حاجت‌افتد بنهیب نخورد، وآواز از دهن و حلق بیرون نیارد، و چون خلال کند با طرفی شود وآنچه به‌زبان از دندان جدا شود فرو برد، و آنچه به خلال بیرون کند به‌موضعی افگند که‌مردم نفرت نگیرد[20]، و اگر درمیان جمعی بود در خلال کردن توقّف کند، وچون دست شوید درپاك کردن انگشتان و اصول ناخنان جهد بلیغ نماید و همچنین در تنقیهٔ لب و دهن و دندانها، و غرغره نکند، وآب دهن در تشت نیفگند، و چون آب از دهن بریزد به‌دست بپوشد، و در دست شستن سبقت نکند بر دیگران، واگر پیش از طعام دست شویند شاید که میزبان سبقت کند بر دیگر حاضران در دست‌شستن.

آداب شراب خوردن: چون در مجلس[21] شراب‌شود به‌نزدیك‌افضل ابنای جنس خود نشیند، و ازانکه در پهلوی کسی نشیند که به‌سفاهت موسوم بود احتراز کند، و به حکایات ظریف و اشعار ملیح که با وقت و حال مناسبت داشته باشد مجلس خوش‌دارد، و از ترش‌روئی و قبض تجنّب نماید.

و اگر از جماعت به‌سال یا به‌رتبت کمتر بود به‌استماع مشغول

باشد، و اگر مطرب بود درحکایت[۲۲] خوض نکند، و باید که سخن بر ندیم قطع نکند، ودرهمه احوال اقبال برمهتر اهل‌مجلس کند واستماع سخنِ اورا باشد بی آنکه به‌دیگران بی‌التفاتی کند.

و باید که به‌هیچ‌حال چندان مقام نکند که مست گردد، که در دین و دنیا هیچ‌چیز با مضرّت‌تر ازمستی نبود، چنانکه هیچ فضیلت وشرف زیادت از خردمندی و هشیاری نباشد؛ پس اگر ضعیفْ شراب بود اندك خورد یا ممزوج کند یا از مجلس سبك‌تر برخیزد، و اگر پیش از آنکه به‌مقام احتیاط رسد حریفان مست شوند جهد کند تا از میان ایشان بیرون آید، یا حیلت آن کند که مست از میان جماعت بیرون شود، و در حدیث مستان خوض نکند، و به‌توسّط ایشان مشغول نشود مگر که بخصومت انجامد آنگاه ایشان را از یکدیگر باز دارد؛ واگر برشراب خوردن قادر بود التماس زیادت برآنچه دور می‌گردد نکند، واصحاب را بدان تکلیف نفرماید، واگر یکی‌از ندما از شراب خوردن عاجزشود برو عنف نکند، و اگر غثَیان غلبه‌کند در میان مجلس آن را مدافعت کند بر وجهی که اصحاب وقوف، نیابند، یا درحالْ بیرون آید، و چون قی کند بامجلس معاودت ننماید.

و میوه و ریحان از پیش یاران برندارد، و نقل بسیار نخورد، و هریکی را از حریفان[۲۳] به‌تحیّتی که لایق او بود مخصوص می‌گرداند، و باید که به إنفراد سبب انس و سَلوَت و نشاط اهل مجلس نشود، و چه این معنی مستدعی قلّت وَقْع بود، و از مجلس بسیار برنخیزد، و اگر صاحب‌جمالی حاضر بود دراوبسیار نظر نکند واگرچه بااوگستاخ باشد، و بااو سخن بسیار نگوید، و از ارباب ملاهی التماس لحنی که طبع او بدان مایل بود نکند، و چون به‌حدّی برسد که داند برخیزد،

و جهد کند تا بامقام معهود خود شود، واگر نتواند به‌موضعی شود که‌از مجلس دور بود و آنجا بخسپد.

و تا تواند در مجلس ملوك، یا کسانی که اکفای او نباشند، یا کسانی که باایشان مباسطتی نیفتاده باشد، حاضر نشود، و اگرضرورت افتد زود بیرون آید، و البتّه به‌مجلس سفها نرود، واگر وقتی از مستی خائف باشد و ندما اقتراح اقامت کنند شاید که به‌تساکر یا به‌حیلتی دیگر از مجلس بیرون آید.

اینست آنچه وعده داده بودیم از آداب و هرچند این نوع از حدّ حصر متجاوز باشد و به‌حسب اوضاع و اوقات مختلف شود امّا برعاقل فاضل که قوانین واصول افعال جمیله ضبط کرده باشد رعایت شرایط[۲۴] و دقایق هر کاری به‌جای خویش و به‌وقت خویش دشوار نبود، و از کلیّات استنباط جزویّات کردن براو آسان نماید، وخودعقل حاکمی عدلست در هرباب، والله اعلم بالصّواب[۲۵].

فصلی که بعد از تألیف کتاب بدان الحاق کرده شد

در شهور سنهٔ ثلث وستّین وستّمایه[۲۶]، که بعدازتحریراین کتاب بود به‌مدّت سی‌سال، از حضرت پادشاه پادشاهان جهان[۲۷]، خُلّد ملکُه[۲۸]، یکی از بزرگان جهان[۲۹] که در اکثر فنون فضائل برسرآمدهٔ اهل عالم است، وآن مخدوم معظّم ملك‌الامراء فی‌العالم جلال‌الدّولة والدّین مفخر[۳۰] جهان عبدالعزیز[۳۱]، اعزّالله انصاره و ادام جلاله[۳۲]، است، به‌این دیار رسید و این کتاب را به‌مطالعهٔ همایون خود مشرّف گردانید، فرمود که: در اثنای ذکر فضائلی که دراین کتاب موجوداست ذکر فضیلتی بس بزرگ مفقود است، و آن رعایت حقّ پدر و مادر

است که تالی عبادت خالق است، چنانکه فرموده است، عزَّ مِنْ قائل: وَ قَضیٰ رَبُّكَ اَلاّ تَعْبُدوُا اِلاّ اِیّاهُ وَ بِالوالِدَیْنِ اِحْساناً، بایستی که در حثّ براین فضیلت و زجر ازرذیلتی که مقابل آنست، یعنی عقوق، هم اشارتی[۳۳] رفته بودی. محرّر این کتاب[۳۴] هرچند به‌هر[۳۵] موضع ذکر این معنی به طریق تلویح و تعریض ایراد کرده است امّا چون این نقد[۳۶] به جای خود بود این معانی[۳۷] به‌ذیل فصل چهارم از مقالت دوم، که در سیاست و تدبیر و تأدیب اولاد است، الحاق کرد و درصدر فصل این قَدَر بیفزود بعد از ذکر تأدیب اولاد، رعایت[۳۸] حقوق پدران[۳۹] ومادران، وآن‌سطرها اینست که[۴۰] در آخر این‌فصل می‌نویسند.

در ذکر رعایت حقوق[۴۱] پدران و مادران و زجر از عقوق ایشان[۴۲] و امّا سبیل فرزندان درتحرّی رضای پدران و مادران ووجوب رعایت‌حقوق ایشان بر فرزندان، هرچند در تنزیل به‌چند موضع ذکر فرموده است، دراین کتاب نیز به‌طریق عقل ازآنچه در فصل هفتم از قسم دوّم از مقالت اوّل، که مقصور است بر بیان شرف عدالت بر دیگر فضائل و شرح اقسام و احوال عدالت، یاد کرده‌ایم معلوم شود، وآن آنست که ذکر نعمتهای باری، تعالی، رفته است و وجوب شکر و عبادت او به قدر استطاعت به‌إزای آنکه مقتضای سیرت عدالت است بیان‌کرده، چه بعد از نعمتهای باری، تعالی، هیچ‌چیز در مقابل آن خیرات نیفتد که از پدران ومادران به‌فرزندان می‌رسد: اوّلاً پدر اوّل سببی‌است ازاسبابِ مُلاصق مروجود فرزند را، و بعد ازان سبب تربیت و اکمال اوست تا هم از فواید جسمانی که به‌پدر متعلّق است کمالات جسمانی، چون‌نشو و نما و تغذّی و غیرآن‌که اسباب بقا و کمال شخص فرزندند، می‌یابد، و هم از تدبیر نفسانی او کمالات نفسانی[۴۳]، چون ادب و[۴۴] هنر و

صناعات و علوم و طریق تعیّش که اسباب بقا و کمال نفس فرزندند، حاصل می کند، و به‌انواع تعب و مشقّت و تحمّلِ اوزارْ جمع دنیاوی می کند و ازجهت او ذخیره می‌نهد، و اورا بعد از وفات خود به‌قائم‌مقامی خود می‌پسندد.

و ثانیاً مادر در بدو وجود مشارك و مساهم پدر است درسببیّت به‌آن وجه که اثری که پدر مؤدّی آنست مادر قابل شده است، و تعب حملِ نه‌ماهه، و مقاسات خطر ولادت، و اوجاع و آلام که در آن حالت باشد، کشیده، و هم‌سبب اقرب است در رسانیدن قوت به‌فرزند که[45] مادّهٔ حیات اوست، و مباشر تربیت جسمانی به‌جذب منافع به‌او ودفع مضارّ ازو مدّتی مدید شده، و از فرط اشفاق و حفاوتْ حیاتِ او را بر[46] حیات خود ترجیح داده.

پس عدالت چنان اقتضا کند که بعد از ادای حقوقِ[47] خالق هیچ فضیلت زیادت از رعایت حقوق پدر و مادر و شکر نعمتهای ایشان و تحصیل مَرْضاتِ ایشان نباشد، و به‌وجهی این قسم از قسم اوّل به رعایت اولی است، چه خالق از مکافات حقوق[48] نعمتهای او مستغنی است، و پدر و مادر به‌آن محتاج‌اند، و روزگار فرزند را تا به‌خدمت و حق‌گزاری ایشان قیام نماید منتظر و مترصّد، واینست علّت مقارنت احسان والدین با اعتراف به‌وحدانیّت و التزام عبادت، و غرض از حثّ اصحاب شرایع براین معنی آنست که تا اکتساب این فضیلت کنند.

ورعایت حقوق پدر ومادر به‌سه‌چیز باشد:

اوّل دوستی خالص ایشان را به‌دل، و تحرّی رضای ایشان به قول وعمل، مانند تعظیم و طاعت وخدمت وسخن نرم وتواضع وامثال

آن در هرچه مؤدّی نباشد به مخالفت رضای باری، تعالی، یا به‌خللی محذورٌعنه، و در آنچه مؤدّی باشد به‌یکی ازان، مخالفت برسبیل مجاملت کردن نه برسبیل مکاشفت ومنازعت.

و دوّم مساعدت با ایشان در مقتنیات پیش از طلب، بی‌شایبهٔ منّت وطلبِ عوض به‌قدر امکان، مادام که مؤدّی نباشد به‌محذوری بزرگ که احتراز ازان واجب باشد.

و سیم اظهار خیرخواهی ایشان درسرّ وعلانیت به‌دنیا و آخرت، و محافظت وصایا و اعمال بِرّ که به‌آن هدایت کرده باشند، چه‌درحال حیات ایشان و چه بعد از وفات ایشان.

و به‌سببی که در فصل چهارم از مقالت سیم، که مقرّر است بر ذکر فضیلت محبّت، بیان خواهد رفت، و آن آنست که محبّت پدر و مادر فرزند را محبّتی طبیعی‌است ومحبّت فرزند ایشان‌را محبّتی[۴۹] ارادی، و به‌این سبب در شرایع اولاد را به‌احسان با آبا وامّهات‌زیادت ازان فرموده‌اندکه آبا وامّهات را به‌احسان با ایشان.

و فرق میان حقوق پدران وحقوق[۵۰]مادران ازآنچه گفتیم معلوم شود،چه حقوق پدرروحانی‌تراست، و به‌آن‌سبب فرزندان را تنبیه‌بران بعداز تعقّل حاصل‌آید، وحقوق مادران جسمانی‌تر، وبه‌آن‌سبب هم در اوّلِ احساسْ فرزندان‌آن را فهم‌کنند و به‌مادران میل زیادت نمایند، و به این قضیّه ادای حقوق پدران به‌بذل طاعت و ذکر خیر و دعا و ثنا که روحانی‌تر است زیادت باید، و ادای حقوق مادران به‌بذل مال و ایثار اسباب تعیّش وانواع احسان‌که جسمانی‌تر باشد زیادت باید.

و امّا عقوق‌که رذیلتی است مقابل این فضیلت هم از سه نوع باشد:

اوّل ایذای پدران و مادران به‌نقصان محبّت یا به‌اقوال وافعال یا آنچه مؤدّی باشد به بعضی ازان، مانند تحقیر و سفاهت و استهزا و غیر آن.

و دوّم بخل و مناقشت با ایشان در اموال و اسباب تعیّش، یا بذل با طلب[۵۱] عوض یا مشوب به‌منّت، یا گران شمردن احسانی که با ایشان رود.

و سیم اهانت ایشان و بی‌شفقتی نمودن در نهان یا آشکارا و در حال حیات یا بعد ازممات و خوارداشتن نصایح[۵۲] و وصایای ایشان.

و همچنانکه احسان والدین تالیِ صحّت عقیدت است عقوق نیز تالی فساد عقیدت باشد.

وکسانی که به‌مثابت پدران و مادران باشند، مانند اجداد واعمام واخوال وبرادران بزرگتر ودوستان‌حقیقیِ پدران ومادران، هم به‌مثابت ایشان باشند در وجوب رعایت حرمت ایشان، و بذل معاونت دراوقات احتیاج، و احتراز ازآنچه مؤدّی باشد به‌کراهیت ایشان.

و از دیگر فصول این کتاب که دربیان ذکر[۵۳] معاشرت بااصناف خلق گفته آید برمقاصداین‌باب اطّلاع تمام‌حاصل گردد، ان‌شاءالله‌تعالی، و هو ولیّ التّوفیق.

فصل پنجم:
در سیاست خدم و عبید[۱]

باید دانست که خدم و عبید در منزل به‌منزلت دست و پای و جوارح دیگر باشند ازبدن، چه کسی که به‌جهت غیری تکفّل امری کند که به‌اعانت دست دران حاجت افتد قایم‌مقام دست آن غیر بوده‌باشد،

و کسی که سعی کند در کاری که قدم در آن کار رنجه باید کرد مشقّت قدم کفایت کرده باشد، و کسی که به‌چشم نگاه‌دارد چیزی که نظر دران صرف باید کرد زحمتی از بصر بازداشته بود.

واگرنه وجود این طایفه بُوَد ابوابِ راحات[۲] مسدود گردد، و به‌توسّط قیام و قعود متواتر و حرکات و سکنات مختلف و اقبال و ادبار متوالی، که مقتضی تعبِ ابدان وسقوط هیبت و ذهاب وقارباشد، به‌مهمّات قیام توان نمود. پس باید که بروجود این جماعت شکرگزاری بشرط بجای آرند، و ایشان را ودایع خدای، تعالی، شمرند، و انواع رفق و مدارات ولطف ومواسات در استعمال ایشان بکار دارند، چه‌این صنف مردم را نیز ملال و کلال وفتور و ماندگی به‌اعضا و جوارح راه یابد، و دواعی حاجات و ارادات در طبایع ایشان مرکوز بود، پس دقیقهٔ انصاف و عدالت رعایت باید کرد و از تعسّف و جور اجتناب نمود، تا سیاست خدای به‌تقدیم رسانیده باشد وشکر نعمت او گزارده.

و طریق اتّخاذ خدم آن بود که بعد از معرفت و تجربتِ تمام و وقوف براحوال کسی او را استخدام کنند، واگر میسّر نشود به‌فراست و حدس وتوهّم استعانت نمایند، واز اصحاب[۳] صور متفاوت وخلقتهای مختلف تحاشی واجب دانند، که دراغلبِ احوال خُلق تابع خَلق افتد، و در امثال فرس آمده است که نیکوترین چیزی از زشت° صورتِ او بود. و در خبر آمده است که أُطلبوا آلخیرَ عِندَ حِسانِ آلوُجوهِ. و از معلولان چون اعور واعرج و ابرص و مانند ایشان تجنّب باید نمود، و برصاحب کیاست و دَها اعتماد کردن از احتیاط دور باشد، چه بسیار بود که گُربُزی و احتیال و مکر با این دوخصلت مقارن افتد، و حیا و عقلِ اندك برشهامت بسیار که با وقاحت بود اختیار باید کرد، چه حیا

بهترین خصلتهاست در این باب.

وچون خادم میسّر شود اورا به‌صناعتی که به‌صلاحیت آن موسوم باشد مشغول گردانند، وامور او مکفّیٰ کنند، و از کاری به‌کاری و صناعتی به‌صناعتی تحویل نفرمایند، بل برآنچه طبع او بدان مایل بود وآلات آن او را حاصل قناعت کنند، چه هرطبیعتی را با صناعتی خاصّ خاصیّتی بود، واگر ازاین قانون مجاوزت کنند مانند آن کس باشند که به‌اسپ حرْث کند وگاو را دویدن فرماید. وچون بر کاری انکار خواهد کرد نشاید که انکار او عین صرْف باشد از آن کار، چه این فعلِ تنگدلان وبی‌صبران باشد. وهرگاه که صرف کند به‌بدَلی بهتر محتاج گردد وحکم بدل همین حکم بود تا ازمنفعت خدمت محروم ماند.

و در دل خدم باید که مقرّر کرده باشد که ایشان را به‌مفارقت او طریقی وسبیلی نخواهد بود به‌هیچ‌وجه و سبب، تا هم به‌مروّت نزدیك باشد و هم به‌وفا و کرم لایق، و هم خادم شرط شفقت و هواداری و مناصحت واحتیاط بجای آرد، چه این افعال آنگاه ازو صادر شود که خودرا در نعمت و مال مخدوم شریك ومساهم شناسد[۴] وازعزل وصرف ایمن بود و چون صورت کند که صاحب او ضعیف رای و واهی‌ذمّت است، و به‌هر گناهی او را دور خواهد کرد، خویشتن را در خدمت او عاریتی شمرد ومقام او مانند مقام راهگذریان بود، نه درهیچ کار اندیشه کند ونه شرط شفقت نگاه دارد، بلکه همّت بر ادّخار وجمع از جهت روز مفارقت وجفای سیّد مقصور دارد.

و اصل بزرگ درخدمت خدم آن بود که باعث ایشان بران محبّت بود نه ضرورت، ورجا نه خوف، تا خدمت ناصحان کنند نه خدمت بد بندگان، وباید که اخلال نکند به‌امور معاش خدم از مآکل و ملابس و

غیر آن به‌هیچ‌وجه، بلکه آن را برمالابدّ خود مقدّم‌دارد وازاحت علّت ایشان درجملگی مایحتاج به‌تقدیم رساند، و ایشان را اوقات راحت و آسایش تعیین کند، و چنان سازد که اقدام براعمالی که بدیشان مفوّض بود از روی نشاط و جدّ کنند نه ازسر ملالت و کسل.

و اصلاح خدم را مراتب نگاه باید داشت وانواع تأدیب وتقویم به‌حسب اصناف جنایات وجرایم استعمال فرمود، وطریق عفورا بکلّی مسدود نباید گردانید، و کسی که بعد از توبه مراجعت گناه کند او را چاشنی عقوبت بباید چشانید، و تشدیدی به‌تقدیم رسانید، و از رشد او نومیدی ننمود مادام که قید حیا برنگرفته باشد و به‌اصرار و وقاحت معترف نشده؛ وچون به‌جنایتی‌فاحش وگناهی زشت که ابقا بران‌مذموم بود ملوّث‌گردد، و به‌تأدیب وتهذیب قابل اصلاح نخواهدبود، صواب آن بود که بزودی اورا نفی کنند، و الاّ به‌مجاورت او دیگر خدم تباه شوند، وفساد ازوبه‌دیگران تعدّی کند.

وبنده ازآزاد أولی استخدام را، چه بنده به‌قبول طاعتِ سیّد و تأدّب به‌اخلاق وآداب اومایل‌تر باشد واز مفارقت نومیدتر، وازبندگان اختیار باید کرد خدمت نفس راآنچه عاقل‌تر و بخردتر و سخن‌گوی‌تر و باحیاتر باشد، و تجارت راآنچه عفیف‌تر وکافی‌تر وکسوب‌تر بود، و عمارتِ عِقار را آنچه قوی‌تر و جلدتر و کارکن‌تر بود، ورَعْی چهارپای[۵] راآنچه قوی دل‌تر وبلندآوازتر وکم‌خواب‌تر بود.

و اصناف بندگان به‌حسب طبیعت سه است: یکی حُرّ به‌طبع، و دیگر عبد به‌طبع، وسیم عبد شهوت. و اوّل را به‌منزلت اولاد باید داشت وبرتعلّم ادبِ صالح تحریض فرمود، و دوّم را به‌منزلت دوابّ و مواشی استعمال باید کرد ومرتاض‌گردانید، و سیم را به‌قدر حاجت

به‌مشتهی[۱] می‌باید رسانید و به‌استهانت و استخفاف کار می‌فرمود.

و از اصناف امم عرب به‌نطق و فصاحت و دَها ممتاز باشند، امّا به‌جفای طبع و قوّت شهوت موسوم؛ و عجم به‌عقل و سیاست و نظافت و زیرکی ممتاز باشند، امّا به‌احتیال و حرص موسوم؛ و روم به‌وفا و امانت و تودّد و کفایت ممتاز باشند، امّا به‌بخل و لؤم موسوم؛ و هند به‌قوّت حدس و حسّ و وهم ممتاز باشند، امّا به‌عُجْب و بد نیّتی و مکر و افتعال موسوم، و تُرک به‌شجاعت و خدمتِ شایسته و حسن‌منظر ممتاز باشند، امّا به‌غدر و قساوت و بی‌حفاظی موسوم.

اینست تمامی سخن در این‌باب[۶] والله اعلم.

مقالت سیم

در سیاست مدن

و آن هشت فصل است

فصل اول

در احتیاج خلق به تمدن و شرح ماهیت وفضیلت این نوع علم

پیش ازین گفته‌ایم که هرموجودی راکمالی است، وکمال‌بعضی موجودات در فطرت با وجود مقارن افتاده است و کمال بعضی از وجود متأخّر. مثالِ صنفِ اوّل اجرام سماوی، و مثال صنف دوّم مرکّبات ارضی؛ و هرچه کمال او از وجود متأخّر بود هراینه او را حرکتی بود از نقصان به‌کمال؛ وآن‌حرکت بی‌معونت اسبابی که‌بعضی مکمّلات باشند و بعضی مُعِدّات[1]، نتواند بود، امّا مکمّلات مانند صورتهائی که از واهب‌الصّور فایض شود به‌طریق تعاقب برنطفه، تااز حدّ نطفه‌ای به‌کمال انسانی‌برسد، وامّامعِدّات[1] مانند غذاکه به‌اضافت مادّه شود تا نما به‌غایتی‌که ممکن بود برسد.

و معونت در اصل برسه وجه بود یکی آنکه معین جزوی گردد از آن چیز که به‌معونت محتاج بود، و این معونت مادّه بود؛ و دوّم آنکه معین متوسّط شود میان آن‌چیز که به‌معونت محتاج بود و میان فعل او، و این معونت‌آلت بود؛ و سیم آنکه معین را به‌سر خود فعلی بود که آن فعل به‌نسبت باآن چیز که به‌معونت محتاج بود کمالی باشد،

و این معـونت خدمت بـود؛ و این صنف بـه‌دو قسم شود: یکی آنکه معونت بالذّات کند، یعنی غایت فعل او نفس معونت‌بود، و دوّم آنچه معونت بالعرض کند، یعنی فعل اورا غایتی دیگر بود ومعونت به‌تبعیّت حاصل آید.

مثالِ معونت مادّه معونتِ نباتْ حیوانی راکه ازو غـذا یابد، و مثالِ معونتِ آلتْ معونتِ آب قـوّت غاذیه را در رسانیدن غذا به اعضا، ومثالِ معونتِ خدمتِ بالذّاتْ معونتِ مملوك مالك را، ومثال معونتِ خدمتِ بالعرضْ معونت شبان رمه را.

و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت منقول ازاقوال و نُکَت اوست‌گوید: اَفاعی خادم عناصرند بالذّات چه ایشان را در لسع حیوانات که موجب انحلال ترکیب ایشان است نفعـی نیست، و سباع خادم‌اند بالعرض که غرض ایشان از افتراسْ نفع خویش است، وانحلال با عناصر به‌تبعیّت لازم‌آید.

و بعد از تقریر این مقدّمه گوئیم: عناصر و نبات و حیوان هرسه معونت نوع انسان‌کنند، هم به‌طریق مادّه و هم به‌طریق آلت و هم به طریق خدمت، وانسان معونت ایشان نکند الاّ به‌طریق ثالث وبالعرض، چه او شریف‌تر است و ایشان خسیس‌تر، و اخسّ شاید که هم خدمت اخس‌کند و هم خدمت اشرف‌کند، امّا اشرف نشاید‌که خدمت‌کندالاّ مثل خویش را، وانسان معونت نوع‌خود کند به‌طریق خدمت نه‌به‌طریق مادّه و نه به‌طریق آلت، وبه‌طریق‌مادّه خود معونت هیچ‌چیز نتواندکرد از روی انسانی، چه ازآن روی جوهری مجرّد است.

و همچنانکه انسان به عناصر و مرکّبات محتاج است تـا بـه‌هـر سه نوع معونتِ او دهند به‌نوع خود نیزمحتاج‌است تا به‌طریق‌خدمت

یکدیگر را معاونت کنند، و حیوانات به‌طبایع و نبات محتاج‌اند امّا احتیاج ایشان به‌نوع خود مختلف باشد، چه بعضی از حیوانات مانند حیوانات تولّدی، و مانند بیشتر حیوانات آب که در توالد به‌اجتماع نر و ماده محتاج نباشند، بی‌معاونت یکدیگر توانند بود و ایشان را از اجتماع فایده‌ای صورت نبندد، و بعضی دیگر مانند اکثر حیوانات توالدی در حفظ نوع اشخاص نر و ماده را به‌یکدیگر احتیاج بود، و در حفظ شخص بعد از تربیت به‌معاونت و جمعیّت محتاج نباشند، پس اجتماع‌ایشان در وقت سِفاد بود و در ایّام نما، و بعدازان هریکی علی‌حده به‌کار خویش مشغول شود،و بعضی دیگر مانند نحل و نمل و چند صنف از طیور به‌معاونت و اجتماع محتاج باشند هم در حفظ شخص و هم در حفظ نوع.

و امّا نباتیّات را به‌عناصر ومعدنیّات احتیاج بودبه‌هرسه‌نوع: به‌مادّه خود ظاهر است، و به‌آلت مانند احتیاج تخم به‌چیزی که اورا پوشیده دارد و ازآفت سرما و گرما مصون[۲] تا بروید، و به‌خدمت‌مانند احتیاج آن به کوههائی که برمنابع چشمه‌ها مشتمل باشد. و نبات را به یکدیگر احتیاج بود در حفظ نوع مانند درختان خرما که ماده بی‌نر بار نگیرد، امّا در حفظ شخص به یکدیگر محتاج نباشند إلّا بنادر.

و مرکّبات به‌عناصر محتاج بود به‌هرسه‌نوع، وباشد که دراین مراتب چهارگانه، یعنی عناصر و معادن و نبات و حیوان، بعضی‌خدمت بعضی‌کند[۳] که در رتبت ازو متأخّر بود چنانکه در افاعی گفتیم، امّا از آن روی آن‌چیز خسیس‌تر بود.

فی‌الجمله غرض ازاین تفصیل آنست که نوع انسان راکه اشرف

موجودات عالم است به‌معونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است هم در بقای شخص و هم در بقای نوع؛ امّا بیان آنکه به‌انواع دیگر محتاج است خود ظاهر است و در این مقام به‌استکشاف آن زیادت احتیاجی نه؛ و امّا بیان آنکه به‌معاونت نوع خود محتاج است آنست که: اگر هر شخصی را به‌ترتیب غذا و لباس و مسکن و سلاح خود مشغول بایستی بود، تا اوّل ادوات درودگری و آهنگری بدست آوردی و بدان ادوات و آلات زراعت و حصاد و طحن و عجن و غزل و نسج و دیگر حرفتها و صناعتها مهیّا کردی، پس بدین مهمّات مشغول شدی بقای او بی‌غذا بدین مدّت وفا نکردی و روزگار او اگر بر این اشغال موزّع کردندی بر ادای حقّ یکی از این جمله قادر نبودی.

امّا چون یکدیگر را معاونت کنند، و هریکی[۴] به‌مهمّی از این مهمّات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند، و به‌اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران قانون عدالت در معامله نگاه‌دارند، اسباب معیشت° دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسّر و منظوم گردد چنانکه هست؛ و همانا اشارت بدین معنی باشد آنچه در احادیث گویند که آدم، علیه‌السّلام، چون بدنیا آمد و غذا طلب کرد او را هزار کار ببایست کرد تا نان پخته شد، و هزارویکم آن بود که نان سرد کرد آنگه بخورد. و در عبارت حکما همین معنی یافته شود بر این وجه که هزار شخص کارکن بباید تا یك شخص لقمه‌ای نان در دهن تواند نهاد.

و چون مدار کار انسان بر معاونت یکدیگر است، و معاونت بر آن وجه صورت می‌بندد که به‌مهمّات یکدیگر به‌تکافی و تساوی قیام نمایند، پس اختلاف صناعات که از اختلاف عزایم صادر شده[۵] مقتضی

نظام بود، چه اگر همهٔ نوع بریك صناعت توارد نمودندی محذور اوّل باز آمدی، از این جهت حکمت الهی اقتضای تباین هِمَم و آرای ایشان کرد تا هریکی[6] به‌شغلی دیگر رغبت نمایند، بعضی شریف و بعضی خسیس و در مباشرت آن خرسند و خوشدل باشند.

و همچنین، احوال ایشان در توانگری و درویشی و کیاست و بلادت مختلف تقدیر کرد، که اگر همه توانگر باشند یکدیگررا خدمت نکنند، و اگر درویش باشند همچنین، در اوّل از جهت بی‌نیازی از یکدیگر و در دوّم از جهت عدم قدرت برادای عوض خدمت یکدیگر؛ و چون صناعات در شرف و خساست مختلف بود اگر همه در قوّت تمییز متساوی باشند یك نوع اختیار کنند و دیگر انواع معطّل مانند و مطلوب حاصل نیاید . و اینست آنچه حکما گفته‌اند لَوْ تَساوَیٰ النّاسُ لَهَلَکوا جمیعاً.

ولکن چون بعضی به‌تدبیر صائب ممتاز باشند و بعضی به‌فضل قوّت، و بعضی به‌شوکت تمام و بعضی به‌فرط کفایت، وجماعتی از تمییز وعقل خالی وبه‌مثابت ادوات و آلات اهل تمییز را، همهٔ کارها براین‌وجه که مشاهده می‌افتد مقدّر گردد و ازقیام هریك به‌مهمّ خویش قوام‌عالم ونظام معیشت بنی‌آدم به‌فعل آید.

و چون وجود نوع بی معاونت صورت نمی‌بندد، و معاونت بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسان[7] بالطّبع محتاج بود به‌اجتماع؛ و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدّن خوانند، و تمدّن مشتقّ از مدینه بود، ومدینه موضع اجتماع اشخاصی که به‌انواع حرفتها وصناعتها تعاونی که سبب تعیُّش بود می کنند. و چنانکه درحکمت منزلی گفتیم که غرض از منزل نه مسکن است بل اجتماع اهل مسکن است بروجهی

خاص، اینجا نیز غرض از مدینه نه‌مسکن اهل مدینه است بل جمعیّتی مخصوص است میان اهل‌مدینه. و اینست معنی آنچه حکما گویند الانسان مدنیٌ بالطّبع یعنی محتاجٌ بالطّبع الی الاجتماع المسمّی بالتمدُّن.

و چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجّه حرکات ایشان به‌غایات متنوّع، مثلاً قصد یکی به‌تحصیل لذّتی و قصد دیگری به‌اقتنای کرامتی، اگر ایشان‌را باطبایع ایشان گذارند تعاون ایشان صورت نبندد، چه متغلّب همه را بندهٔ خودگرداند و حریص همهٔ مقتنیاتْ خود را خواهد، و چون تنازع در میان افتد به‌افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضّروره نوعی از تدبیر باید که هریکی را به‌منزلتی که مستحقّ آن باشد قانع گرداند و به‌حقّ خویش برساند، و دست هریکی از تعدّی و تصرّف درحقوق دیگران کوتاه کند، و به‌شغلی که متکفّل آن بود از امور تعاون مشغول کند؛ و آن تدبیر را سیاست خوانند.

و چنانکه در مقالت اوّل در باب عدالت گفتیم در سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد، پس اگر این تدبیر بروفق وجوب و قاعدهٔ حکمت اتّفاق افتد و مؤدّی بود به کمالی که درنوع و اشخاص بقوّت است آن‌را سیاست الهی خوانند، و الاّ به‌چیزی دیگر که سبب آن سیاست بود اضافت کنند.

وحکیم اقسام سیاسات بسیطه چهارنهاده است: سیاست ملك و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت.

امّا سیاست ملك، تدبیر جماعت بود بر وجهی که ایشان را فضایل حاصل آید، و آن را سیاست فضلا گویند؛ و امّا سیاست غلبه، تدبیر امور اخسّا بود و آن را سیاست خساست گویند؛ و امّا سیاست کرامت، تدبیر جماعتی بود که به‌اقتنای کرامات موسوم باشند؛ و امّا

سیاست جماعت، تدبیر فِرَق مختلف بود بر قانونی که ناموس الهی وضع کرده باشد.

وسیاست ملك این سیاسات دیگررا براهالی آن موزّع گرداند و هرصنفی را به‌سیاست خاصّ خود مؤاخذت کند تاکمال ایشان ازقوّت به‌فعل آید، پس آن سیاستْ سیاستِ سیاسات بود.

و تعلّق سیاست ملك و سیاست جماعت به‌یکدیگر براین‌وجه‌بود که یاد کنیم. گوئیم: سیاسات بعضی تعلّق به‌اوضاع دارد مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلّق به‌احکام عقلی مانند تدبیر ملك و ترتیب[8] مدینه، و هیچ‌شخص رانرسد که بی‌رجحان‌تمییزی وفضل معرفتی به‌یکی از این دونوع قیام نماید، چه تقدّم او بر غیر، بی‌وسیلت خصوصیّتی، استدعای تنازع و تخالف کند، پس در تقدیر اوضاع به‌شخصی احتیاج باشد که به‌الهام[9] الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، واین شخص را درعبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند، واوضاع اوراناموس الهی؛ و درعبارت محدّثان او را شارع، و اوضاع او را شریعت؛ و افلاطون درمقالت پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین‌طایفه براین‌وجه کرده است که: هُم اصحاب‌القوی العظیمة الفائقة. وارسطاطالیس گفته است که هم‌الّذین عنایةُالله بِهِم اکثر.

و در تقدیر احکام به‌شخصی احتیاج افتد که به‌تأییدی الهی‌ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسّر شود، وآن شخص را در عبارت قدما مَلِك علی‌الاطلاق گفته‌اند، و احکام او را صناعت ملك؛ و در عبارت محدّثان او را امام، و فعل او را امامت؛ و افلاطون اورا مدبّر عالم خواند؛ و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدّن به‌وجود او و امثال او صورت بندد[10].

و باید که مقرّر بود که مراد از مَلِك دراین‌موضع نه آنست که اورا خیل و حشمی یا مملکتی باشد، بلکه مراد آنست که مستحقِّ ملك او بود درحقیقت و اگرچه بصورت هیچ کس بدو التفات نکند، وچون مباشرِ تدبیرْ غیرِ اوباشد جور و عدم نظام شایع بود.

فی‌الجمله درهرروزگاری وقرنی به‌صاحب ناموسی احتیاج نبود چه یك‌وضع اهل ادوار بسیار راکفایت باشد، امّا در هر روزگاری عالم‌را مدبّری باید، چه اگر تدبیر منقطع‌شود نظام مرتفع گردد وبقای نوع بر وجه اکمل صورت نبندد، ومدبّر به‌حفظ ناموس قیام نماید و مردمان را به‌اقامت مراسم آن تکلیف کند، و اورا ولایت تصرّف‌بوددر جزویّات برحسب مصلحت هر وقت و روزگار.

و از اینجا معلوم شود که حکمت مدنی، و آن این علم است که مقاله مشتمل بر اوست، نظربود در قوانینی کلّی که مقتضی مصلحت عموم‌بود از آن‌جهت که به‌تعاون‌متوجّه باشند به‌کمال‌حقیقی. وموضوع این‌علم هیأتی بود جماعت راکه ازجهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل.

و به‌سبب‌آنکه هرصاحب صناعتی نظر درصناعت خود بروجهی کندکه تعلّق بدان‌صناعت داشته باشد، نه از آن روی که خیر باشد یا شرّ، مثلاً طبیب را نظر در معالجهٔ دست برآن وجه بود که دست را اعتدالی حاصل کندکه بدان اعتدال بر بَطْش قادربود، وبدانکه‌بطش او از قبیل خیرات بود یا از قبیل شرور التفات نکند، و صاحبِ این صناعت[11] را نظر در جملگی افعال و اعمال اصحاب صناعات بود از آن جهت که خیرات باشند یا شرور، پس این صناعت رئیس همهٔ صناعات بود، و نسبت این با دیگر صناعات چون نسبت علم الهی با

دیگر علوم.

و چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به‌یکدیگر محتاجند، و وصول ایشان به‌کمال بی‌بقا ممتنع، پس در وصول به‌کمال محتاج یکدیگر باشند، و چون چنین بود کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود. پس براو واجب بود که معاشرت و مخالطت ابنای نوع کند بروجه تعاون، و الاّ از قاعدهٔ عدالت منحرف گشته باشد و به‌سمت جور متّصف شده. و معاشرت و مخالطت براین وجه آنگاه تواند بود که بر کیفیّت آن و وجوهی که مؤدّی بود به‌نظام و وجوهی که مؤدّی بود به‌فساد وقوف یافته باشد، و علمی که ضامن تعریف یك یك نوع بود حاصل کرده، ولیکن آن علم حکمت مدنی است. پس همه کس مضطر بود به‌تعلّم این علم تا براقتنای فضیلت قادر تواند بود، و الاّ معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد به‌قدر مرتبت و منزلت خود. و از این‌روی شمول منفعت این علم نیز معلوم شد.

و همچنانکه صاحب علم طب چون در صناعت خود ماهر شود برحفظ صحّت بدن انسان و ازالت مرض قادر گردد صاحب این علم چون در صناعت خود ماهر شود برصحّت[۱۲] مزاج عالم، که آن را اعتدال حقیقی خوانند، و ازالت انحراف ازان قادر شود واو بحقیقت طبیب عالم بود.

وبرجمله، ثمرهٔ این علم اشاعت خیرات بود درعالم و ازالت شرور به‌قدر استطاعت انسانی.

و چون گفتیم موضوع این علم هیأت اجتماع اشخاص انسانی است و اجتماع اشخاص انسانی در عموم و خصوص مختلف افتد، پس

معنی اجتماع اشخاص براعتباری باید کرد که معلوم بود[۱۳]. گوئیم: اوّلاً اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد اجتماع منزلی بود، وشرح آن داده آمد. واجتماع دوّم اجتماع اهل محلّه باشد، وبعدازان اجتماع اهل مدینه، و بعد ازان اجتماع امم کبار، و بعد ازان اجتماع اهل عالم. و چنانکه هرشخصی جزوی بود از منزل هرمنزلی جزوی بود از محلّه و هرمحلّتی جزوی بود ازمدینه وهرمدینه‌ای جزوی بود از امّت و هر امّتی جزوی از اهل عالم.

و هراجتماعی را رئیسی بود چنانکه در منزل گفتیم ورئیس منزل مرؤوس بود به‌نسبت با رئیس محلّه ورئیس محلّه مرؤوس به‌نسبت با رئیس مدینه و همچنین تا به‌رئیس عالم رسد که رئیس رؤسا او بود، و اوست مَلِك علی‌الاطلاق، و نظراو درحال عالم[۱۴] و در حال اجزای عالم همچون نظر طبیب بود در شخص و اجزای شخص وهمچون نظر کدخدای منزل درحال منزل و اجزای منزل.

و هردوشخص که میان ایشان در صناعتی یا علمی اشتراك بود میان ایشان ریاستی ثابت بود، یعنی یکی که ازدیگر در آن صناعت کاملتر باشد رئیس اوبود، وآن‌دیگر شخص‌را طاعت او باید داشت تامتوجّه باشد به‌کمال، و انتهای همهٔ اشخاص با شخصی بود که مطاع مطلق و مقتدای نوع باشد به‌استحقاق، یا اشخاصی که درحکم یك شخص باشند از جهت اتّفاق آرای ایشان در مصلحت نوع. و چنانکه رئیس عالم ناظر است در اجزای عالم بحسب آنکه او را[۱۵] تعلّقی است به‌عموم اجزا، رئیس هراجتماعی‌را نظری باشد درعموم آن‌جماعت که او رئیس ایشان بود و دراجزای آن اجتماع، بروجهی که مقتضی صلاح ایشان‌بود اوّلاً وعلی‌العموم، ومقتضی صلاح هرجزوی ثانیاً و علی‌الخصوص.

و تعلّق اجتماعات به‌یکدیگر سه‌نوع بود: اوّل آنکه اجتماعی جزو اجتماعی بود مانند منزل و مدینه، و دوّم آنکه اجتماعی شامل اجتماعی بود مانند امّت و مدینه، وسیّم آنکه اجتماعی خادم و معین اجتماعی بود مانند قریه و مدینه، چه اجتماعات اهل قُریٰ اجتماعاتی ناقص بود که هریك بنوعی دیگر خدمت اجتماعی تامّ مدنی کنند، و از این وجه اعانت اجتماعاتْ یکدیگر را به‌مادّه و آلت وخدمت مانند اعانت انواع بود یکدیگر را، چنانکه پیش ازین گفتیم.

وچون تألیف اهل عالم بر این نوع تقدیر کرده‌اند کسانی که از تألیف بیرون شوند و به‌انفراد و وحدت میل کنند از فضیلت بی‌بهره مانند، چه اختیار وحشت وعزلت واعراض ازمعاونت ابنای نوع با احتیاج به‌مقتنیات ایشان محض جور وظلم باشد؛ واز این طایفه بهری این فعل را بفضیلتی شمرند، مانند جماعتی که به ملازمت صوامع و نزول در شکاف کو هها متفرّد باشند، وآن‌را زهد از دنیا نام نهند؛ وطایفه‌ای که مترصّد معاونت خلق بنشینند وطریق اعانت بکلّی مسدودگردانند، و آن را توکّل نام نهند؛ وگروهی که برسبیل سیاحت ازشهرها به‌شهرها می‌شوند وبه‌هیچ‌موضع مقامی و اختلاطی که مقتضی مؤانستی بود نکنند وگویند ازحال عالم اعتبارمی گیریم و آن را فضلی دانند. چه این قوم وامثال ایشان ارزاقی که [دیگران] به‌تعاون[۱۶] کسب کرده‌اند استعمال می کنند و درعوض و مجازات هیچ بدیشان نمی‌دهند، غذای ایشان می‌خورند ولباس ایشان می‌پوشند و بهای آن نمی‌گزارند و ازانچه مستدعی نظام و کمال نوع انسانست اعراض نموده‌اند، و چون به‌سبب عزلت و وحشت رذایل اوصافی که درطبیعت بقوّت دارند بفعل نمی آرند جماعتی قاصر نظران ایشان را اهل فضایل می‌پندارند، و این توهّمی خطا بود، چه

عفّت نه آن بود که ترك شهوت بطن و فرج گیرند من کلّ الوجوه، بل آن بود که هرچیزی را حدّی وحقّی که بود نگاه دارند واز افراط وتفریط اجتناب نمایند، و عدالت نه آن بود که مردمی راکه نبینند بر او ظلم نکنند بل آن بود که معاملات با مردم برقاعدهٔ انصاف کنند، و تا کسی با مردم مخالطت نکند سخاوت ازو چگونه صادر شود؟ و چون در معرض هولی نیفتد شجاعت کجا بکار دارد؟ و چون صورتی شهیّ نبیند اثر عفّت او کی ظاهر گردد؟ و اگر تأمّل کرده آید معلوم شود که این صنف مردم تشبّه به‌جمادات و مردگان می کنند نه به اهل فضل و تمییز، چه اهل فضل و تمییز از تقدیری که مقدِّر اول، عزّ اسمه، کرده باشد انحراف نطلبند، و در سِیَر و عادات به قدرطاقت به حکمت او اقتدا کنند و ازو توفیق خواهند در آن باب، انّه خیرُ موفّقٍ و معین.

فصل دوم:

در فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن

و چون مردم به یکدیگر محتاجند وکمال و تمام هر یك به نزدیك اشخاصِ دیگر است از نوع او، وضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخص به انفراد به‌کمال نمی‌تواند رسید چنانکه شرح داده آمد، پس احتیاج به تألیفی که همهٔ اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یك شخص گرداند ضروری باشد؛ و چون ایشان را بالطّبع متوجّه کمال آفریده‌اند پس بالطّبع مشتاق آن تألّف باشند؛ و اشتیاق به‌تألّف محبّت[1] بود، وما پیش ازین اشارتی کرده‌ایم به‌تفضیل محبّت برعدالت. و علّت در آن معنی آنست که عدالت مقتضی اتّحادیست صناعی، ومحبّت مقتضی اتّحادی طبیعی، و صناعی به نسبت با طبیعی

مانند قَسْری باشد، و صناعت مقتدی بود به‌طبیعت.

پس معلوم شد که احتیاج به‌عدالت که اکمل فضایل آنست[۲] در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبّت است، چه اگر محبّت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی. و از روی لغت خود انصاف مشتق از نِصْف بود یعنی مُنْصِف متنازعٌ فیه [را][۳] با صاحب خود مناصفه کند، و تنصیف از لواحق تکثّر باشد و محبّت از اسباب اتّحاد، پس بدین وجوه فضیلت محبّت بر عدالت معلوم شد.

و جماعتی از قدمای حکما در تعظیم‌شان محبّت مبالغتی عظیم کرده‌اند و گفته که: قوام همهٔ موجودات به‌سبب محبّت است و هیچ موجود از محبّتی خالی نتواند بود چنانکه از وجودی و وحدتی خالی نتواند بود، الاّ آنکه محبّت را مراتب باشد و به سبب ترتّب آن موجودات در مراتب کمال و نقصان مترتّب باشند، و چنانکه محبّت مقتضی قوام و کمال است غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد، و طریان آن بر موجودات بحسب نقصان هر صنفی تواند بود، و این قوم را اصحاب محبّت و غلبه خوانند.

و دیگر حکما هرچند بر تصریح این مذهب اقدام ننموده‌اند امّا به فضیلت محبّت اقرار[۴] کرده‌اند و سریان عشق در جملگی کاینات شرح داده.

وچون حقیقت محبّت طلب اتّحاد بود با چیزی که اتّحاد با او در تصوّر طالب کمال باشد، و ما گفتیم که کمال و شرف هر موجودی بحسب وحدتی است که بر او فایض شده است، پس محبّت طلبِ شرف و فضیلت و کمال بود، و هرچه این طلب در او بیشتر بود شوق او به

کمال زیادت بود و وصول بدان بر او سهل‌تر؛ و در عرف متأخّران محبّت و ضدّش در موضعی استعمال کنند که قوّت نطقی را در او مشارکتی بود، پس میل عناصر را به مراکز خویش و گریختن ایشان از دیگر جهات، و میل مرکّبات را به یکدیگر - که از جهت مشاکلاتی که در امتزاج ایشان افتاده باشد بر نسبتهای معیّن و محدود، چون نسبت عددی و مسّاحی و تألیفی، لازم آید، تا بدان سبب مبدأ افعالی غریب باشند، که آن را خواصّ و اسرار طبایع خوانند، مانند میل آهن به مغناطیس، و اضداد آن، که از جهت تنفّراتی مزاجی حادث شود، مانند نفرت سنگِ باغض‌الخلّ از سرکه - از قبیل محبّت و مبُغضت نشمرند، بلکه آن را میل و هَرَب خوانند، و موافقت و معادات حیوانات غیر ناطقه با یکدیگر هم خارج از این قبیل باشد، و آن را الف و نفرت گویند.

و اقسام محبّت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی و دیگر ارادی. امّا محبّت طبیعی مانند محبّت مادر فرزند را، که اگر نه این نوع محبّت در طبیعت مادر مفطور بودی فرزند را تربیت ندادی و بقای نوع صورت نبستی. و امّا محبّت ارادی چهار نوع بود: یکی آنکه سریع‌العقد و الانحلال بود، و دوّم آنچه بطیءالعقد والانحلال بود، و سیّم آنچه بطیءالعقد سریع‌الانحلال بود، و چهارم آنچه سریع العقد بطیءالانحلال بود.

و چون مقاصد اصناف مردمان در مطالب بحسب بساطت منشعب است به سه شعبه، اوّل لذّت و دوّم نفع و سیّم خیر، و از ترکّب هر سه با یکدیگر شعبهٔ رابع تولّد کند، و این غایات مقتضی محبّت کسانی باشد که در توصّل به کمال شخصی یا نوعی معاون و

مددکار باشند و آن نوع انسان است، پس هریکی از این اسباب علّت نوعی بود از انواع محبّت ارادی.

امّا لذّت علّت محبّتی تواند بود که زود بندد و زود گشاید، چه لذّت با شمول وجود به‌سرعت تغیّر وانتقال موصوف است چنانکه گفتیم، و استمرار و زوال از سبب به مسبّب سرایت کند؛ و امّا نفع علّت محبّتی بود که دیر بندد و زودگشاید، چه نفع رسانیدن با عزّت وجود سریع‌الانتقال بود؛ و امّا خیرعلّت محبّتی بود که زود بندد و دیرگشاید، زود بستن ازجهت مشاکلت ذاتی که میان اهل خیربود، و دیرگشادن از جهت اتّحاد حقیقی که لازم ماهیّت خیربود و اقتضای امتناع انفکاك کند؛ و امّا مرکّب از هر سه علّت محبّتی باشد که دیر بندد و دیرگشاید، چه استجماع هر دو سبب یعنی نفع و خیر اقتضای هر دو حال کند.

و محبّت از صداقت عامتر بود چه محبّت‌میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد، ومودّت در رتبت به‌صداقت‌نزدیك باشد، وعشق که افراط‌محبّت است ازمودّت خاص‌تر بود،چه جز میان‌دوتن نیفتد، وعلّت عشق یافرط طلب لذّت بود یافرط طلب خیر،ونفع را نه از روی بساطت و نه ازجهت ترکّب دراستلزام عشق‌مدخلی‌نتواندبود[۵]. پس‌عشق‌دونوع بود: یکی‌مذموم که ازفرط‌طلب لذّت خیزد، ودوّم محمود که ازفرط طلب خیرخیزد. وازجهت التباس فرق‌میان‌این دوسبب باشد اختلافی که میان‌مردم درمدح وذمّ عشق بود.

و سبب صداقات احداث و کسانی که طبیعت ایشان داشته باشند طلب لذّت بود و بدین سبب باشدکه مصادقت و مفارقت میان ایشان متوالی بود، وگاه بودکه در اندك مدّتی چند بار تصادق کنند و باز

مفترق شوند، واگر صداقت ایشان را بنادر بقائی باشد سبب وثوق ایشان بود به بقای لذّت[۶] ومعاودت آن حالاً فحالاً، و هرگاه که آن وثوق زایل شود فی الحال آن صداقت مرتفع گردد.

وسبب صداقات[۷] مشایخ و کسانی که برطبیعت ایشان باشندطلب منفعت بود، و چون منافع مشترك یابند، و در اکثر احوال آن را امتدادی اتّفاق افتد، از ایشان مصادقتی صادر شود و به حسب بقای منفعت باقی ماند، و چون علاقهٔ رجا منقطع شود آن صداقت مرتفع گردد.

و امّا سبب صداقت اهل خیر چون محض خیر باشد، و خیر چیزی ثابت بود غیر متغیّر، مودّات اصحاب آن از تغیّر و زوال مصون باشد.

و چون مردم از طبایع متضاد مرکّب است و میل هر طبیعتی مخالف میل طبیعتی دیگر، پس لذّتی که ملایم طبیعتی بود مخالف لذّت طبیعتی دیگر بود. و بدین سبب هیچ لذّت از انواع لذّات خالص و خالی از شوایب اذیّتها که درمفارقت لذّات دیگر بودنتواند بود.

و چون درمردم جوهری بسیط الهی موجود است که آن را با طبایع دیگرمشاکلتی نیست او را نوعی از لذّت[۸] تواند بود که آن را با لذّات دیگر مشابهتی نبود و محبّتی که مقتضای آن لذّت بود در غایت افراط بود و شبیه به وَلَه، و آن را عشق تامّ و محبّت الهی خوانند، و بعضی متألّهان دعوی آن محبّت کنند، و حکیم اوّل در آن معنی از أبْرَقُلیطُس بازگفته است که اوگوید: چیزهای مختلف را با یکدیگر تشاکل و تألیفی[۹] تامّ نتواند بود، و امّا چیزهای متشاکل به

یکدیگر مسرور و مشتاق باشند.

و درشرح این کلمات گفته‌اند که جواهر بسیط چون متشاکل باشند و به‌یکدیگر مشتاق، متألّف شوند و میان ایشان توحّدی حقیقی حاصل آید و تغایر مرتفع شود، چه تغایر از لوازم مادّیات است و مادّیات را این صنف تألّف[10] نتواند بود، و اگر شوقی در ایشان حادث شود که به‌نوعی از تألّف[11] میل کنند ملاقات ایشان به‌نهایات و سطوح بود نه به ذوات و حقایق، و این ملاقات به درجهٔ اتّصال نرسد، پس مستدعی انفصال بود.

و چون‌جوهری که‌درانسان مستودَع است از کدوراتِ[12] طبیعت پاك شود، و محبّت انواع شهوات و کرامات در او منتفی گردد، او را به شبیه خود شوقی صادق حادث شود و به‌نظر بصیرت به مطالعهٔ جلال خیّرمحض، که منبع خیرات آنست، مشغول گردد و انوار آن حضرت برو فایض شود، پس او را لذّتی که آن را به‌هیچ لذّت نسبت نتوان داد حاصل آید، و به‌درجهٔ اتّحاد مذکور رسد، و در استعمال طبیعت بدنی[13] و ترك آن او را تفاوتی زیادت‌نبود، الاّ آنکه بعد از مفارقت کلّی بدان‌رتبت عالی سزاوارتر باشد چه صفای تامّ جز بعد ازمفارقت حیات فانی نتواند بود.

و از فضایل این نوع محبّت، یعنی محبّت‌اهل خیر با یکدیگر، یکی آنست که نه نقصان بدو متطرّق تواند بود، و نه سعایت را در او تأثیری صورت افتد، و نه ملالت را در نوع او مجال مداخلتی باشد، و اشرار را دران حظّی و نصیبی نبود؛ و امّا محبّتی که از جهت منفعت یا لذّت افتد اشرار را هم با اشرار و هم با اخیارتواند بود، الاّ آنکه سریعُ‌الانقضاء والانحلال باشد، از جهت آنکه نافع و لذیذ

مطلوب بالعرض باشد[۱۴] نه بالذّات؛ وبسیار بود که مستدعی آن محبّتها جمعیّتی باشد که میان اصحاب آن محبّتها اتّفاق افتد در مواضعی غریب مانند کشتی و سفرها و غیر آن، و سبب دران مؤانستی بود که‌در طبیعت مردم مرکوز است، و خود مردم را انسان‌از آن جهت گفته‌اند، چنانکه درصناعت‌ادب مقرّرشده‌است. و کسی که‌گفته است «وسُمّیتَ انساناً‌لأنّك ناسٍ» گمان‌برده است که انسان مشتقّ‌ازنسیان است و در این‌گمان مخطی بوده است. وچون اُنس طبیعی ازخواصّ مردم است و کمال هرچیزی در اظهار خاصیّت خود بود، چنانکه به چند موضع تکرار کردیم، پس‌کمال این نوع نیز در اظهار این خاصیّت بود با ابنای نوع خود، چه این خاصیّت مبدأ محبّتی است که مستدعی تمدّن و تألّف باشد.

و باز آنکه حکمت حقیقی اقتضای شرف این خاصیت می کند شرایع و آداب محمود نیز با آن دعوت کرده‌اند، و از این سبب بر اجتماع مردم در عبادات وضیافات تحریض فرموده‌اند، چه به‌جمعیّت آن انس از قوّت به‌فعل آید، و یمکن‌که شریعت اسلام نماز جماعت را برنماز تنها تفضیل بدین علّت نهاده باشدکه تا چون در روزی پنج بار مردمان در یك موضع مجتمع شوند با یکدیگرمستأنس گردند، و اشتراك ایشان در عبادات و دیگر معاملات سبب تأکید آن استیناس شود، باشد[۱۵] که از درجهٔ انس به درجهٔ محبّت رسد.

ومصداق این سخن آنست که چون این عبادت براهل هرکوئی و محلّتی که اجتماع ایشان هر روز پنج بار در مسجدی متعذّر نباشد وضع کرد، و حرمان اهل شهر که این اجتماع بر ایشان دشوار می‌نمود از این فضیلت نمی‌شایست، عبادتی دیگر فرمود که درهرهفته یك‌نوبت

اهل کویها و محلّه‌ها بأجمعهم در یك مسجد که بهمه جماعت محیط
تواند شد جمع آیند، تا همچنانکه اهل محلّت را در فضیلت جمع
اشتراك[۱۶] بود اهل مدینه را نیز دران اشتراکی[۱۷] بود؛ و چون اهل
روستاها و دیه‌ها را با یکدیگر و با اهل شهر درهرهفته جمعیّت ساختن
مقتضی تعطیل مهمّات می‌نمود در سالی دو نوبت عبادتی که براجتماع
همهٔ جماعت مشتمل بود تعیین کرد، و مجمع ایشان را صحرائی که
شامل ازدحام تواند بود نام‌زد فرمود، چه وضع بنائی که همهٔ قوم را
درُو جای بود، و درسالی دوبار ازان نفع گیرند، هم مؤدّی به‌حرَج[۱۸]
می‌نمود؛ وچون درسعت فضائی که همهٔ قوم حاضر توانندآمد یکدیگر
را بینند وعهد انس مجدّدگردانند انبعاث ایشان بر محبّت و مؤانست
یکدیگر تزاید پذیرد، بعد ازان عموم اهل عالم را به اجتماع در یك
موقف، در همهٔ عمر یك دفعت، تکلیف کرد، و آن را به‌وقتی معیّن
ازعمر که موجب مزید ضیق و کلفتی‌بودی موسوم نگردانید، تا برحسب
تیسیرْ اهلِ بلادِ متباعد جمع آیند و از آن سعادت که اهل شهر و
محلّه را بدان معرّض‌گردانیده‌اند حظّی اکتساب کنند، و به‌انس‌طبیعی
که در فطرت ایشان موجود است تظاهر نمایند؛ و تعیین آن موضع به
بقعه‌ای که مقام صاحب شریعت باشد اولی بود، چه مشاهدهٔ آثار او و
قیام به شعائر و مناسك مقتضی وقع و تعظیم شرع باشد در دلها، و
مستدعی سرعت اجابت و مطاوعت شود دواعی خیر را. برجمله از
تصوّر این عبادات و تلفیق آن با یکدیگر غرض شارع در دعوت با
اکتساب این فضیلت معلوم می‌گردد، چه ارکان عبادت برقانون‌مصلحت
مقدّرکردنْ سببِ استجماع[۱۹] هر دو سعادت باشد.

و با سرحدیثِ محبّت شویم، گوئیم: اسباب محبّتهای مذکور،

بیرون محبّت الهی، چون میان اصحاب آن محبّتها مشترك باشد تواند بود که از هر دو جانب در یك حال منعقد شود و در یـك حال انحلال پذیرد، و تواند بود که یکی باقی ماند ویکی انحلال پذیرد. مثلاً لذّتی که میان شوهروزن مشترك است وسبب محبّت ایشان شده ممکن بود که ازهردوطرف سبب محبّت یکدیگر گردد، وممکن بود که ازیك طرف محبّت منقطع شود وازطرف دیگرباقی‌ماند، چه لذّت به‌سرعت تغیّر موصوف است وتغیّریك طرف مستلزم تغیّر طرف دیگرنه؛ و همچنین چون منافعی که میان زن و شوهرمشترك باشد از خیرات منزلی ــچون هر دو دران متعاون باشندــ سبب اشتراك محبّت شود، امّا از دو یکی اگر درحدّ خودتقصیر کند، مثلاً زن ازشوهرانتظارا کتساب‌این خیرات می‌دارد و شوهر از زن محافظت، اگریکی به نزدیك دیگر مقصّرباشد محبّت مختلف‌شود وشکایت‌وملامت‌حادث‌گردد، وهرروزدرتزاید بود تا علاقه منقطع گردد، یا سبب، زایل شود، یا مقارن شکوه وعتاب یك چندی بماند. و در دیگرمحبّتها همین قیاس اعتبار می‌باید کرد.

و امّا محبّتهائی که اسباب آن مختلف بود، مـانند محبّتی که سبب از یك طرف لذّت بـود و از طرف دیگر منفعت، چنانکـه میان مغنّی و مستمع، که مغنّی مستمـع را بـه سبب منفعت دوست دارد و مستمع مغنّی را به سبب لذّت، ومیان عاشق و معشوق همین نمط بود، که عاشق از معشوق انتظار لـذّت کند و معشوق ازو انتظـار منفعت، در این محبّت تشکّی و تظلّم بسیار افتد، بل درهیچ صنف ازاصناف محبّت چندان عتاب و شکایت حادث نشود که در این نـوع، وعلّت آن بود که طالب لذّت استعجال مطلوب کند، وطالب منفعت درحصول مطلوب اوتأخیرافگند، واعتدال‌میان ایشان، الاّماشاءالله، صورت نبندد،

وبدین سبب پیوسته عشّاق متشکّی و متظلّم باشند، و به حقیقت ظالم هم ایشان باشند، چه استیفای تمتّع از لذّتِ نظر و وصال بتعجیل طلبند، و در مکافات آن تأخیر افگنند، یا خود بدان قیام ننمایند. و این نوع محبّت را محبّت لوّامه خوانند، یعنی مقرون به ملامت، و اصناف این محبّت نه در این یك مثال محصور باشد لکن مرجع همه با همین معنی بود که یاد کردیم.

و محبّتی که میان پادشاه و رعیّت و رئیس و مرؤوس و غنی و فقیر باشد هم در معرض شکایت و ملامت بود، بدین سبب که هر یك از صاحب خویش انتظار چیزی دارد که در اکثر اوقات مفقود بود، و فقدانِ بانتظار[۲۰] موجبِ فسادنیّت باشد، و ازفسادنیّت استبطا حاصل آید، و استبطامستتبع ملامت بود؛ و به رعایت شرط عدالت این فسادها زایل گردد. و همچنین ممالیك از موالی زیادت از استحقاق توقّع دارند و موالی ایشان را در خدمت و شفقت و نصیحت مقصّر شمرند تا به ملامت مشغول شوند، و تا رضا بقدر استحقاق که از لوازم عدالت بود حاصل نیاید این محبّت منظوم نشود، و صعوبت شمول آن از شرح مستغنی است.

و امّا محبّت اخیار چون از انتظار منفعت و لذّت حادث نشده باشد، بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد، ازشائبهٔ مخالفت و منازعت منزّه ماند، و نصیحت یکدیگر و عدالت درمعامله که مقتضای اتّحاد بود به‌تبعیّت حاصل آید. و این بُوَد معنی آنچه حکماگفته‌اند در حدّ صدیق، که «صدیق تو شخصی بود که او تو باشد در حقیقت و غیر تو بشخص». و عزّت وجود این صداقت و فقدان آن در عوام وعدم وثوق به‌صداقت

احداث هم ازین سبب لازم آمده است، چه‌هر که برخیر واقف نبود و ازغرض صحیح غافل باشد محبّت اوسبب انتظار لذّتی یا منفعتی تواندو بود، و سلاطین اظهار صداقت از آن روی کنند که خود را متفضّل و منعم شمرند، و بدین سبب صداقت ایشان تامّ نبود و ازعدالت منحرف افتد.

وپدر فرزند را چون‌بدین سبب دوست دارد که خودرا بروحقّی زیادت بیند محبّت او نزدیك باشد بدین محبّت از وجهی، و به اعتباری دیگر اورا محبّتی ذاتی بود برفرزند که بدان مخصوص باشد، و آن چنان بود که او فرزند را به حقیقت هم‌نفْس خود داند و چنان پندارد که وجود فرزند نسخه‌ایست که طبیعت از صورت او برگرفته است و مثالی از ذات او با ذات فرزند نقل کرده. والحق این تصوّری است به جای خویش، چه حکمت الهی‌از روی الهام پدر را برانشای فرزند باعث‌گردانیده است و او را در ایجاد او سببی ثانی کرده، و از این جهت بود که پدرهر کمال که خود را خواهد فرزند را خواهد، و هرخیر و سعادت که ازو فوت شده باشد همّت بران‌گمارد که فرزند را حاصل کند، و بر اوسخت نیاید که گویند «پسرتو از تو فاضلتراست» و سخت آید که‌گویند « غیری از تو فاضلتراست»، همچنانکه برشخصی که مترقّی بود به‌کمال سخت نیاید که‌گویند «اکنون کاملتر ازانی که پیشتر ازین بودی » بلکه او را این سخن خوش آید. پس همین بود حال پدر با فرزند. و سببی دیگرفرط محبّت والد راآن است که خود را سبب وجود فرزند می‌شناسد، و از ابتدای کون او بدو مستبشر بوده است، و محبّت او با تربیت و نشو فرزند در تزاید بوده و استحکام و رسوخ یافته، و اورا وسیلت آمال و مسرّات شمرده، و به وجود او

وثوقی به بقای صورت خود بعد از فنای مادّه در دل گرفته. و اگر چه این معانی به‌نزدیك عوام‌چنان مستخلَص نبود که درعبارت توانندآورد امّا ضمایر ایشان را بران نوعی از وقوف بود شبیه بدان که کسی خیالی در پس حجابی می‌بیند.

و محبّت فرزند از محبّت پدر قاصر بود چه اومعلول ومسبّب است، و بروجود خود و وجود سبب خود بعد از مدّتی مدید انتباه یافته، و خود تا پدر را زنده درنیابد و روزگاری از منافع او تمتّع نگیرد محبّت او اکتساب نکند، و تا به‌تعقّل و استبصار تمام محظوظ نشودبر تعظیم او توفّر ننماید، و بدین سبب فرزندان را[۲۱] به احسان والدین وصیّت فرموده‌اند و والدین را به‌احسان ایشان وصیّت‌نکرده. و امّا محبّت برادران با یکدیگر از جهت اشتراك بود در یك سبب.

و باید که محبّت ملك رعیّت را محبّتی بود ابوی و محبّت رعیّت‌اوراابنَوی[۲۲]،ومحبّت‌رعیّت‌بایکدیگراخوی[۲۳]، تاشرایط نظام میان‌ایشان محفوظ‌ماند. ومراد از این‌نسبت آنست که‌ملك با رعیّت در شفقت وتحنّن و تعهّد و تلطّف وتربیت و تعطّف و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیر و منع شر به پدران مشفق اقتدا کند، ورعیّت در طاعت و نصحیت و تبجیل و تعظیم او[۲۴] به پسران عاقل، و در اکرام و احسان با یکدیگر به‌برادران موافق، هریك بقدراستحقاق واستیجابی خاصّ که وقت و حال[۲۵] اقتضا کند، تا عدالت به توفیت حظّ وحقّ هر یك قیام نموده باشد و نظام و ثبات یافته، والاّ اگر زیادت و نقصان راه‌یابد وعدالت مرتفع گردد فسادظاهر شود، و ریاست مَلِك ریاست تغلّبی گردد، و محبّت به‌مبغضت بدل شود، و موافقت مخالفت گردد، و الفت نفار، و تودّد نفاق؛ و هر کسی خیر خود خواهد و اگر چه بر

ضرر دیگران مشتمل بود، تا صداقات باطل گردد وهرج و مرج که ضدّ نظام بود پدید آید.

و محبّتی که از شایبهٔ انفعالات و کدوراتِ آفات منزّه بود محبّت مخلوق بود خالق را، و آن محبّت جز عالم ربّانی را نتواند بود، و دعاوی غیر او به‌بطلان و تمویه موصوف باشد، چه محبّت بر معرفت موقوف بود، و محبّت کسی که بدو عارف نباشد و بر ضروب انعام متواتر و وجوه احسان متوالی او که به نفس و بدن می‌رسد واقف نه، صورت چگونه بندد؟ بلی، تواند بود که در توهّم خود بتی نصب کنند و او را خالق و معبود[۲۶] شناسند، پس به محبّت و طاعت او مشغول شوند، و آن را محض توحید و مجرّد ایمان شمرند. کلّا و حاشا، وَمایُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إلاّ وَهُمْ مُشْرِكُون.

و مدّعیان این محبّت بسیارند، ولیکن محقّقان ایشان سخت اندك، بلکه از اندك اندك‌تر، وطاعت و تعظیم از این محبّت حقیقی مفارقت نکند، وَقَلیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکور. و محبّت والدین درمرتبه‌ای تالی این محبّت باشد، و هیچ محبّت دیگر در مرتبه بدین دو محبّت نرسد الاّ محبّت معلّم به نزدیك متعلّم، چه آن محبّت متوسط بود در مرتبه میان این دو محبّتِ مذکور. و علّت آنست که محبّت اوّل اگرچه در نهایت شرف و جلالت بود ـ به جهت آنکه محبوب سبب وجود و نعمی است که تابع وجود بود، و محبّت دوّم با آن مناسبتی دارد که پدر سبب محسوس و علّت قریب باشد ـ ولیکن معلّمان که در تربیت نفوس به‌مثابت پدرانند درتربیت اجسام، به‌وجهی که‌متمّم وجود و مبقی ذوات‌اند[۲۷]، به‌سبب اوّل مقتدی‌اند، و به‌وجهی که تربیت ایشان فرع است بر اصل وجود به پدران متشبّه؛ پس محبّت ایشان دون

محبّت اوّل بود و فوق محبّت دوّم، چه تربیت ایشان بر اصل وجود متفرّع است و از تربیت آبا شریفتر، و به‌حقیقت معلّم ربّی جسمانی و أبی روحانی بود، و مرتبهٔ او در تعظیم دون مرتبهٔ علّت اولیٰ وفوق مرتبهٔ آبای بشری.

از اسکندر پرسیدند که پدر را دوست‌تر داری یا استاد را، گفت استاد را، لانَّ أَبی کانَ سببا لحیاتیَ الفانیه، ومعلّمی کانَ سببا لحیاتیَ الباقیه. پس به‌قدرِ فضلِ رتبتِ نفس برجسم حقّ معلّم از حق پدر بیشتر است، و باید که در محبّت و تعظیم او با محبّت و تعظیم پدر همین نسبت محفوظ بود، و محبّت معلّم متعلّم را در طریق خیر، شریفتر از محبّت پدر بود فرزند را به همین نسبت، از جهت آنکه تربیت او به فضیلت تامّ و تغذیهٔ او به حکمت خالص بود و نسبت او با پدر چون نسبت نفس با جسم.

وتا مراتب محبّتها به نزدیك عادل متصوّر نباشد به شرایط عدالت قیام نتواند نمود، چه‌آن محبّت که اله را واجب بود شرکت دادنْ غیر را دران شركِ صِرف باشد، و تعظیم والد در باب رئیس، و اکرام صدیق در حقّ سلطان، و دوستی فرزند در باب عشیرت و پدر و مادرْ استعمال کردنِ جهلِ محض وسُخف مطلق باشد؛ واین تخلیطات موجب اضطراب و فساد تربیت و مستلزم ملامات و شکایات بود، و چون قسط هر کسی از محبّت وخدمت و نصیحت ایفا کنند[۲۸] مؤانست اصحاب و خلطا و معاشرت بواجب و توفیت حقوق هرمستحقّی تقدیم یابد.

و خیانت درصداقت از خیانت زر و سیم تباه تر بود و حکیم اوّل در این معنی گوید: محبّت مغشوش زود انحلال پذیرد چنانکه

درم و دینارِ مغشوش زود تباه شود.

پس باید که عاقل در هر بابی نیّت خیر دارد و حدّ و مرتبهٔ آن باب رعایت کند، پس اصدقا را به منزلت نفس خود داند وایشان را در خیرات خویش شریك شمرد، و معارف و آشنایان را به‌منزلت دوستان دارد و جهد کند که ایشان را از حدّ معرفت به درجهٔ صداقت رساند به قدر امکان، تا سیرت خیر در نفس خود و رؤسا و اهل و عشیرت و اصدقا نگاه داشته باشد.

و شرّیر که از این سیرت نفور بود و محبّت بطالت وکسالت براو مستولی، و از تمییزمیان خیر و شر غافل، آنچه نه خیر بود بخیر دارد و رداءت هیأتی که درذات او متمکّن بود مبدأ احتراز او شود از نفس او، چه رداءت مهروبٌ عنها بود طبعاً، و چون[۲۹] از نفس خودگریزان باشد از کسی که مشاکل نفس او بود هم‌گریزان بود، پس پیوسته طالب چیزی بود که او را ازانکه با خود افتد مشغول دارد، و ولوع به چیزی نماید که مانند ملاهی و اسباب لذّات عرضی او را بیخودگرداند، چه ازفراغت او لازم آید که با خود افتد، وچون با خود باشد از خود متأذّی شود، و محبّت او دوستانی را بود که او را ازو دور دارند، و لذّت او در چیزهائی باشد که او را بی‌خود کند و سعاداتٌ فنای[۳۰] عمر شمرد دران و امثال آن، که او را از اضطراب و قلقی که درنفس او، ازتجاذب قوّتهای متضادّ غیرمرتاض، چون‌التماس شهوات ردیّه و طلب کرامات بی استحقاق، حادث شود و امراضی که ازان تجاذب لازم آید، مانند حزن وغضب و خوف و غیرآن، بی خبر دارند. و سبب آن بود که تألیف اضداد در یک حال صورت نبندد، و انتقال از یکی به یکی، که اضطراب عبارت ازان باشد، موذی بود، و

مخالطت و مجالست امثال او و ممارست و ملابست ملاهی خیال اورا از احساس آن حال مصروف دارند تا فی‌الوقت از آن اذیّت خلاصی بیند، و از وبال و نکالی که به‌عاقبت لاحق شود غافل باشد، پس بدان حال غبطت نماید و آن را سعادت داند.

وچنین کس به حقیقت محبّ ذات خود نبود و الاّ مفارقت او نجستی، ومحبّ هیچ کس نبود چه محبّت دیگران بر محبّت خود مرتّب باشد، وچون او محبّ هیچ کس نبود هیچ کس نیز محبّ او نبود، و او را ناصح و نیکخواه نباشد تا به حدّی که نفس او هم نیکخواه او نبود، و سرانجام آن حالت ندامت و حسرت بی‌نهایت تواند بود.

امّا خیّر فاضل که از ذات خود متمتّع بود و بدان مسرور، هراینه ذات خود را دوست دارد، و غیر او ذات اورا هم دوست دارد، چه شریف محبوب بود، و چون او را دوست دارد مصادقت و مواصلت او اختیار کند، پس هم او صدیق خود بود و هم دیگران صدیق او، و این سیرت ملازم احسان باشد با غیر، چه به قصد و چه بی‌قصد، و سبب آن بود که افعال او لذیذ ومحبوب باشند لِذاتِها، و لذیذ و محبوب مختار بود، پس او را مرید و مقتدی بسیار گردد و احسان او همه را شامل باشد، و این احسان از زوال و فنا مصون بود و پیوسته در تزاید، بخلاف احسانی که عرضی بود، و مبدأ آن حالتی[۳۱] غیرمعتاد، تا زوال آن حالت انقطاع آن احسان اقتضا کند، وانقطاع مستجلبِ ملامت[۳۲] و شکایت بود، وبدین علّت صاحب احسانِ عرضی به‌تربیت آن موصّیٰ و مأمور است، که رَبُّ الصَّنیعةِ أصعبُ مِن ابتدائها، و محبّتی که عارض این احسان بود لوّامه باشد.

و امّا محبّتی که میان مُحسِن و مُحسَنٌ الیه باشد متفاوت

بود، یعنی محبّت محسِن محسَنٌ الیه را بیشتر از محبّت محسَنٌ الیه بود او را، و دلیل برین آنست که حکیم اوّل گفته است که قرض‌دهنده و معروف کننده اهتمام نمایند به‌حال قرض‌ستاننده و معروف پذیرنده، و همّت بر سلامت ایشان مقصور دارند[۳۳]؛ امّا قرض دهنده باشد که سلامت قرض ستاننده[۳۴] بجهت استرداد مال خود خواهد نه‌از جهت محبّت او، یعنی او را به سلامت و بقا و ثروت و کفایت دعا می کند تا باشد که با حقّ خود رسد، و قرض ستاننده را به قرض دهنده این عنایت نبود و او را مانند این دعا نکند؛ و امّا معروف‌کننده معروف پذیرنده را دوست دارد واگرچه متوقّع منفعتی نباشد ازو، وسبب آن بود که هر که فعلی محمود کند مصنوع خود را دوست دارد، و چون مصنوع او مستقیم بود محبّت او بغایت برسد، و امّا محسَنٌ الیه را میل به احسان بود نه به محسِن، پس محسن محبوب او بالعرض باشد؛ و نیزمحبّتی که به احسان اکتساب کنند و به‌روزگار آن را تربیت دهند جاری مجرای منافعی بود که به تعب[۳۵] و مشقّت بسیار بدست آرند، یعنی همچنانکه کسی که مال به مقاسات شداید و تعب سفرها کسب کند درصرف آن صرفه نگاه دارد و ضنّت کند، به خلاف کسی که مال به آسانی بدست آرد مانند وارث، آن کس نیز که محبّتی بتجشّم تعبی اکتساب کرده باشد بران مشفق‌تر، و از زوال آن خائف‌تر بود از کسی که او را در اکتساب آن به فضل تعبی حاجت نیامده باشد، و از این جا بود که مادر فرزند را از پدر دوست‌تر دارد و حنین و وَلَهِ او بدو زیادت بود، چه رنج در تربیت او بیشتر برده است، و شاعر شعر خود را دوست دارد و اعجاب او بدان زیادت بود از اعجاب غیر او؛ و همچنین هرصانعی که درصنعت خود زیادت کلفتی استعمال کرده باشد.

و معلوم است که تعبِ منفعل چون تعب فاعل نبود و آخذ منفعل است ومعطی فاعل.

پس از این وجوه روشن شد که محبّت محسِن از محبّت محسَنٌ الیه بیشتر بود. و محسن گاه بود که احسان از روی حریّت کند، و گاه بود که به جهت کسب ذکر جمیل کند، وگاه بود که از جهت ریا کند؛ و اشرف انواع آن بود که از خُلقِ حریّت کند، چه ذکر جمیل و ثنای باقی و محبّت عموم مردم خود به‌تبعیّت حاصل شود و اگرچه مقصودِ نیّت او نبوده باشد.

وگفته‌ایم که هر کسی نفس خود را دوست دارد و خواهد که با آن کس که او را دوست دارد احسان کند، پس هر کسی خواهد که با نفس خود احسان کند؛ وچون اسباب دوستی خیر است یا لذّت یانفع، کسی که[۳۶] میان این اقسام تفضیل نکند و بر رجحان یکی بر دیگری واقف‌نبود نداند که با نفس خود احسان چگونه باید کرد، وازاینجاست که بعضی مردمان نفس را سیرتِ لذّت اختیار کنند و بعضی سیرت منفعت و بعضی‌سیرت کرامت،چه از طبیعت سیرتِ خیرخبردارنباشند و خطا کنند، و آن کس که از لذّتِ خیر آگاه بود به لذّات خارج فانی راضی نشود، بل بلندترین[۳۷] وتمامترین وعظیم‌ترین انواع‌لذّات گزیند، و آن لذّتِ جزو[۳۸] إلهی بود، و صاحب آن سیرت مقتدی باشد به‌افعال إله، عزّ و علا، ومتمتّع از لذّات حقیقی و نافع اصدقا و غیر اصدقا به سماحت و بذل و مواسات، و قادر برآنچه اکفا[۳۹] ازان عاجز باشند از فرط شهامت و کبر نفس.

وچون سخن در محبّت می‌گوئیم، و محبّت حکمت و خیر داخل می‌افتد در این مقال، اشارتی بدان نیز ازلوازم باشد. گوئیم:

محبّت حکمت و انصراف به‌امور عقلی واستعمال رایهای الهی به‌جزو الهی که درانسان موجوداست‌مخصوص‌باشد[۴۰]، و از آفات که به دیگر محبّات متطرّق شود[۴۱] محفوظ، نه نمیمت را بدان راهی بودونه‌شرّیر دران مدخلی[۴۲] تواند کرد، چه سبب آن خیر محض بود و خیر محض از مادّه و شرور مادّه منزّه باشد، و مادام که مردم مستعمِل اخلاق و فضایل انسانی بود از حقیقت آن خیر ممنوع بود و از سعادت إلهی محجوب، الاّ آنست که در تحصیل این فضیلت بدان فضایل احتیاج بود، و چون بعد از تحصیل آن فضایل به فضیلت الهی مشغول گردد بحقیقت با ذات خود پرداخته باشد، ازمجاهدت[۴۳] طبیعت و آلام آن و مجاهدت نفس و ریاضت قوای او فارغ شده و با ارواح پاکان و فریشتگان مقرّب اختلاط یافته، تا چون از وجود فانی به وجود باقی انتقال کند به نعیم ابدی و سرور سرمدی رسد.

و ارسطاطالیس گوید: سعادت‌تامّ خالص‌مقرّبان حضرت خدای، تعالی،راست، ونشاید که‌فضایل انسانی با ملائکه اضافت کنیم، چه‌ایشان با یکدیگرمعامله نکنند و به‌نزدیك یکدیگر ودیعت ننهند و به تجارت حاجت ندارند تا به‌عدالت محتاج شوند، و ازچیزی نترسند تا شجاعت به‌نزدیك ایشان محمود بود، و از انفاق منزّه باشند وبه زر وسیم آلوده نشوند، وازشهوات فارغ باشند تا به‌عفّت مفتقر گردند، وازاسطقسّات اربعه مرکّب نیستند تا به غذا مشتاق[۴۴] شوند،پس این ابرار مطهّر از میان خلق خدای مستغنی باشند از فضایل انسانی. و خدای، عزّوجلّ، ازملائکه بزرگوارتر و به تقدیس و تنزیه از امثال این معانی اولی، بل وصف او به‌چیزی بسیط که امور عقلی و اصناف خیرات بدو متشبّه[۴۵] باشند، تشبّهی‌بعید، لایق‌تر، و حقّی که دران ارتیاب نتواند بود، به‌هیچ

وجه، آنست که او را دوست ندارد الاّ سعیدِ خیّر از مردمانی که بر سعادت و خیر حقیقی واقف باشند، و بدو تقرّب نمایند به‌اندازهٔ طاقت، و طلب مرضات او کنند بحسب استطاعت، و به افعال او اقتدا کنند به‌قدر قدرت، تا به‌رحمت و رضا و جوار او نزدیك شوند و استحقاق اسم محبّت او اکتساب کنند.

بعد ازان لفظی اطلاق کرده است که در لغت ما اطلاق نکنند، گفته است که: هر که خدای، تعالی، او را دوست دارد تعاهد او کند چنانکه دوستان تعاهد دوستان کنند و با او احسان کند، و از اینجا بود که حکیم را لذّاتی[۴۶] عجیب و فرحهائی غریب باشد، و کسی که به حقیقت حکمت برسد داند که لذّت آن بالای همهٔ لذّتهاست، پس به‌لذّتی دیگر التفات ننماید و برهیچ حالت غیرحکمت مقام نکند، و چون چنین بود حکیمی که حکمت او تمامترینِ همهٔ حکمتها بود خدای، تعالی، بود و دوست ندارد به‌حقیقت او را الاّ حکیم سعید از بندگان او، چه شبیه به شبیه شادمان شود. و از این جهت است که این سعادت بلندترین همهٔ سعادات مذکور است و این سعادات انسانی نبود، چه ازحیات طبیعی و قوای نفسانی منزّه و مبرّا باشد، و با آن در غایت مباینت و بُعد بود، و آن موهبتی الهی است که خدای، تعالی، به‌کسی دهد که اورا برگزیده باشد از بندگان خود، بعد ازان به‌کسی که درطلب آن مجاهده کند و مدّت حیات بر رغبت دران و احتمال تعب و مشقّت مقصور دارد، چه کسی که برتعبِ مداومت صبر نکند به‌بازی مشتاق شود از جهت آنکه‌بازی باراحت ماند، و راحت نه‌غایت سعادات بود و نه ازاسباب سعادت، و مایلِ به راحتِ بدنی کسی بود که طبیعیّ آلشّکلِ بهیمیّ آلأصل بود مانند بندگان و کودکان و بهایم، و این اصناف به سعادت

موسوم نتوانند بود، و عاقل و فاضل همّت به بلندترینِ مراتب مصروف دارد.

و هم حکیم اوّل گوید: نشاید که همّت انسانی إنسی بود و اگر چه او إنسی است، و نه آنکه به همّتهای حیواناتِ مرده راضی شود و اگرچه عاقبت او مرگ خواهد بود، بل باید که به جملگی قوای خود منبعث شود بر آنکه حیاتی إلهی بیابد، که اگرچند مردم به جثّه خرد است به حکمت بزرگ است و به عقل شریف، وعقل از کافّهٔ خلایق بزرگوارتر، چه اوست جوهری رئیس و مستولی بر همه به امر باری، تعالی و تقدّس. و اگرچه مردم تا در این عالم بود به حسن حالی خارجی محتاج بود لکن همگیِ همّت بدان مصروف نباید داشت، و در استکثار ثروت و یسار جهد بسیار ننمود، چه مال به فضیلت نرساند، و بسیار درویش بود که افعال کریمان کند. و از اینجاست آنچه حکما گفته‌اند که سعید آن کسانی باشند که از خیراتِ خارج نصیب ایشان اقتصاد بود، و ازیشان صادر نشود الاّ افعالی که فضیلت اقتضا کند و هرچند مایهٔ ایشان اندکی بود.

و این همه سخن حکیم است، بعد ازان گوید: معرفت فضایل کافی نیست بل که کفایت در عمل و استعمال آن بود، و از مردمان بعضی به فضایل و خیرات راغب باشند و مواعظ را در ایشان اثری بود، و ایشان به عدد اندك اند که امتناع از رداءت و شُرور به غریزت پاك و طبع نیك کنند، و بعضی از رداءت و شرور به وعید و تقریع و انذار و انکار امتناع کنند و خوف ایشان از دوزخ و عذاب و انکال بود[۴۷] و از اینجاست که بعضی مردمان اخیار بطبعند و بعضی اخیار بشرع[۴۸] و به تعلّم، و[۴۹] شریعت این صنف را مانند آب بود کسی را که لقمه در گلو

گیرد، و اگر به شریعت مؤدّب نشوند مانند کسی بود که او را آب در گلو گیرد و لامحاله هلاك شود[۵۰]، و در اصلاح ایشان حیلتی صورت نبندد، پس خیّرِ بطبع و فاضلِ بغریزت محبّ خدای، تعالی، بود، و امر او به دست و تدبیر ما برنیاید، بلکه خدای، سبحانه، متولّی ومدبّر کاراو بود.

و از این مقدّمات معلوم شد که سُعدا سه صنفند: اوّل کسی که از مبدأ اثر نجابت دروظاهر بود و باحیا و کرمِ طبیعت باشد و به تربیتِ موافق مخصوص گردد وبه‌مجالست واخیارومؤانست فضلا میل کند و از اضداد ایشان احتراز؛ و دوّم کسی که از ابتدای حالت بر این صفت نبوده باشد[۵۱]، بل به‌سعی وجهد طلب حقّ کند چون اختلاف مردمان بیند، وبرطلب حقّ مواظبت نماید تا به‌مرتبهٔ حکما برسد، یعنی علم اوصحیح وعمل او صواب گردد، وآن به تفلسف واطّراح عصبیّت دست دهد؛ و سیّم کسی که به اکراه او را برین دارند به تأدّب شرعی یا به تعلّم حکمی.

و معلومست که مطلوب از این اقسام قسم دوّم است، چه مبادی اتّفاقِ سعادت در اصل ولادت و اکراه بر تأدّب[۵۲] نه از ذات طالبِ مجتهد بود بلکه[۵۳] از خارجیّات باشد، و سعادت تامّ حقیقی مجتهد را بود، و اوست که محبّت خدای،تعالی ، خالص او را بود و شقیّ هالك ضدّ او بود والله، تعالی، اعلم و احکم.

فصل سیم:

در اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن

به حکم آنکه هر مرکّبی را حکمی و خاصیّتی و هیأتی بود که

بدان متخصّص و منفرد[1] باشد و اجزای او را با او دران مشارکت نبود اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألّف و ترکّب حکمی و هیأتی و خاصیّتی بود بخلاف آنچه درهرشخصی از اشخاص موجود بود، و چون افعال ارادیِ انسانی منقسم است به دو قسم، خیرات و شُرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شُرور بود، و اوّل را مدینهٔ فاضله خوانند و دوّم را مدینهٔ غیرفاضله. ومدینهٔ فاضله یك نوع بیش نبود، چه حق از تکثّر منزّه باشد وخیرات را یکی طریق[2] بیش نبود. و امّا مدینهٔ غیر فاضله سه نوع بود: یکی آنکه اجزای مدینه، یعنی اشخاص انسانی، ازاستعمال قوّت نطقی خالی باشند وموجب تمدّن ایشان تتبّع قوّتی بود ازقوای دیگر وآن را مدینهٔ جاهله خوانند؛ و دوّم آنکه ازاستعمال قوّت نطقی خالی نباشد امّا قوای دیگر استخدام قوّت نطقی کرده باشند وموجب تمدّن شده، و آن را مدینهٔ فاسقه خوانند؛ و سیّم آنکه از نقصان قوّت فکری با خود قانونی در تخیّل آورده باشند، و آن را فضیلت نام نهاده، و بنابران تمدّن ساخته، و آن را مدینهٔ ضالّه خوانند. و هریکی از این مُدُن منشعب شود به شعب نامتناهی، چه باطل و شرّ را نهایتی نبود. و در میان مدینهٔ فاضله هم مُدُن غیرفاضله تولّد کند از اسبابی که بعدازین یاد کنیم، و آن را نوابت خوانند؛ و غرض از این مُدُن معرفت مدینهٔ فاضله است تا دیگر مُدُن را بجهد بدان مرتبه رسانند.

اما مدینهٔ فاضله اجتماع قومی بود که همّتهای ایشان براقتنای خیرات و ازالت شرور[3] مقدّر بود، و هراینه میان ایشان اشتراك بود در دوچیز، یکی آرا و دوّم افعال، امّا اتّفاق آرای ایشان چنان بود که

معتقد ایشان در مبدأ و معادِ خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد مطابق حق بود و موافق یکدیگر، و امّا اتّفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یك وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادرشود مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوّم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدّر به‌قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف[۴] اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سِیَر موافق یکدیگر.

و بباید دانست که قوّت تمییز و نطق در همهٔ مردمان یکسان نیافریده‌اند، بلکه آن را درمراتب مختلف ازغایتی که ورای آن نتواند بود تا حدّی که فروتر ازان درجهٔ بهایم بود مترتّب گردانیده، و این اختلاف سببی از اسباب نظام شده، چنانکه یاد کرده آمد؛ و چون قوّت تمییز متساوی نبود ادراك همه جماعت مبدأ و منتهی را، که با مدرکات دیگر در غایت مباینت‌اند، بریك نسق نتواند بود، بلکه کسانی که به عقول کامل و فطرتهای سلیم و عادات مستقیم مخصوص باشند، و تأیید الهی و ارشاد ربّانی متکفّل هدایت ایشان شده، و ایشان به‌عدد در غایت قلّت توانند بود، به‌معرفت مبدأ و معاد و کیفیّت صدور خلق از مبدأ اوّل و انتهای همه با او بر وجه حق، به قدر آنچه در وسع امثال ایشان تواند آمد، رسیده باشند.

وچون نفس انسانی را قوّتهای درّاکه است که‌بدان ادراك امور جسمانی‌و روحانی‌می کند،مانندوهم وفکروخیال‌وحس، وآن‌را درصفا و کدورت ترتیبی و تدریجی، چنانکه در علم حکمت مقرّر باشد، و هیچ قوّت از این قوی در هیچ وقت از اوقات چه‌درخواب و چه در بیداری معطّل و فارغ نه، و معرفت مبدأ و معاد خاص به جوهر نفس

شریف، و هیچ قوّت را از قوی با او دران مشارکت و مداخلت نه: پس در آن حالت که ذات پاك آن جماعتِ مذکور به مشاهدهٔ مبدأ و معاد و آنچه بدان متعلّق باشد مشغول بود، لامحاله این قوّتها که مسخّر نفسند به‌تصوّر صورتهای مناسبِ آن حال موسوم باشند؛ و معروفِ نفس، چون درغایتِ بُعد و تنزیه بود از ارتسامِ درقوای جسمانی، و قوای جسمانی جز مُثُل و خیالات و صور ادراك نتوانند[5] کرد، پس آن مثالها هم ازاین قبیل بود، امّا اشرف و ألطف أمثله‌ای که در جسمانیّات ممکن تواند بود، و در هر قوّتی به‌حسب پایه و مرتبهٔ او از نفس به‌قرب و بعد. ولیکن قوّت عقلی با معرفت حقیقی حکم کرده که آن معروف از این صور مقدّس و معرّا است.

و این طایفه افاضل حکما باشند؛ و قومی که در رتبت از ایشان فروتر باشند از معرفت عقلیِ صِرف عاجز مانند، و غایت ادراك ایشان تصوّری بود به‌قوّت وهم، که در اوهام حکما مثل آن موجود بوده باشد لکن تنزیه ازان واجب دانند؛ پس چون این قوم را به حقیقتِ معرفت طریقی نبود دراجرای احکام این صورت برمبدأ و معاد رخصت یابند، ولیکن به تنزیه آن از احکام صورتی که در خیال ایشان متمثّل بود، و درمرتبه ازمرتبهٔ صورت وهمی فروتر و به جسمانیّات نزدیك‌تر، مکلّف باشند، و نفی و سلب آن از صورت وهمی از لوازم شمرند، و مع‌ذلك با آنکه[6] معرفتِ طبقهٔ اوّل از معارف ایشان کامل‌تر بود معترف و مقرّ باشند، و این طایفه را اهل ایمان خوانند.

و قومی که درمرتبه از ایشان فروتر باشند، وبرتصوّرات وهمی قادر نه، برصورخیالی قناعت نمایند و مبدأ و معاد را به امثلهٔ جسمانی تخیّل کنند، و اوضاع و لواحق جسمانی را ازان سلب واجب دانند،

و به‌معرفت دوطبقهٔ اوّل اعتراف کنند، و این طایفه اهل تسلیم باشند. و قاصر نظرانی که دون ایشان باشند در مرتبه برمثالهای بعیدتر اقتصار کنند، و به‌بعضی احکام جسمانیّات تمسّک نمایند و ایشان مستضعفان باشند. و یمکن که اگر، هم براین نسق، مراتبْ رعایت کنند نوبت به مرتبهٔصورت‌پرستان رسد.

فی‌الجمله این‌اختلافات به‌حسب استعدادات‌باشد، ومثالش چنان بود که شخصی برحقیقتِ چیزی واقف بود، ودیگری برصورت او، و ثالثی برعکس آن صورت که درآینه یا آب افتاده باشد، و رابعی بر تمثالی که نقّاش به‌همان صورت کرده باشد، و براین قیاس.

و چون غایت قدرت هر کسی تاآنجا بیش نمی‌رسد که به‌یکی از این مراتب بازایستد به‌تقصیر موسوم نتواند بود، بل توجّه او به‌کمال باشد وروی درعالم معرفت به‌قبلهٔ‌خدای، جلّ‌جلاله، وصاحب ناموس، که تکمیل همه جماعت را معیّن است، و بر قضیّهٔ نکلّم[۱۷] النّاسَ علی قدر عقولهم تکمیل هر کسی به‌قدر قوّت او می‌تواند کرد، و قوّت او ازانچه درفطرت داده باشند یا به‌عادت اکتساب کرده بود زیادت نشود، پس سخن اوگاه محکم‌باید وگاه متشابه، ودرتوحید وقتی تنزیهِ صرف تواندگفت و وقتی تشبیه محض، وهمچنین در معاد، تا هرطایفه با حقّ خود رسند و حظّ خود بردارند.

و حکیم همچنین گاه قیاسات برهانی استعمال کند و گاه بر اقناعیّات قناعت نماید وگاه به‌شعریّات و مخیّلات[۸] تمسّک کند، تا ارشاد هر کسی به‌قدر بصیرت او کرده باشد. وچون معتقدات قوم، هر چنددرسلك توجّه به‌کمال منخرط‌باشد امّادرصورت و وضع مختلف، پس مادام که به‌فاضل اوّل که مدبّر مدینهٔ فضلا باشد اقتدا کنند میان

ایشان تعصّب و تعاند نبود و اگرچه در ملّت و مذهب مختلف نمایند، بلکه اختلاف ملل ومذاهب، که نزدیك ایشان ازاختلاف رسوم خیالات و امثله حادث شده است که قالب[۹] همه یك مطلوب است، به منزلت اختلاف مطعومات و ملبوساتی بود که به‌جنس و لون[۰] مختلف باشند، و غایت از همه یك نوع منفعت.

و رئیس مدینه ، که مقتدای ایشان بود و ملك اعظم و رئیس الرّؤسای بحق اوباشد، هرطایفه‌ای را به‌محلّ وموضع خود فروآرد، و ریاست و خدمت میان ایشان مرتّب گرداند، چنانکه هر قومی به اضافت با قومی دیگر مرؤوسان باشند و به‌اضافت با قومی دیگررؤسا، تابه‌قومی رسد که ایشان را اهلیّت هیچ ریاست‌نبود وخدم مطلق‌باشند، و اهل این مدینه مانند موجودات عالم شوند در ترتّب، و هریك به منزلت مرتبه‌ای باشند از مراتب موجودات که میان علّت اولی ومعلول اخیر افتاده باشند، واین اقتدا بود به‌سنّت إلهی که حکمت مطلق‌است. امّا اگر از اقتدا به مدبّر مدینه انحراف کنند قوّت غضبی در ایشان برقوّت ناطقه تفوّق طلبد تا تعصّب و عناد و مخالفت مذهب در میان ایشان حادث شود، و چون رئیس را مفقود یافته باشند هریك به‌دعویِ ریاست برخیزند[۱۰]، و هرصورتی از آن صورت موهوم و مخیّل[۱۱] که بدیشان داده بودند صنمی گردد، و قومی را در متابعت خود آرد تا تنازع و تخالف پدیدآید، و به‌استقرا معلوم می‌شود که اکثرِ[۱۲] مذاهب اهل باطل را منشأ از اهل حقّ بوده است[۱۳]، و باطل را در نفس خود حقیقتی و بنیادی و اصلی نه.

و اهل مدینهٔ فاضله اگرچه مختلف[۱۴] باشند، در اقاصی عالم بحقیقت متّفق‌باشند، چه‌دلهای ایشان با یکدیگرراست بود، وبه‌محبّت

یکدیگر متحلّی باشند، و مانند یك شخص باشند در تألّف و تودّد، چنانکه‌شارع، علیه‌السّلام، گوید: المسلمون یدٌ واحدة علی من سواهم[15].
و ملوك ایشان که مدبّران عالمند در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرّف کنند، تصرّفاتی ملایم و مناسب وقت و حال، امّا درنوامیس[16] تصرّف[17] جزوی، و امّا در اوضاع مصالح تصرّف کلّی، وازین‌سبب باشد تعلّق دین و ملك به یکدیگر، چنانکه پادشاه و[18] حکیم فرس اردشیر بابك گفته است: الدّین والملك توأمان لایتمّ احدُهما إلاّ بالآخَرِ، چه دین قاعده است وملك ارکان: و چنان‌که اساس بی‌رکن ضایع بود و رکن بی‌اساس خراب همچنان دین بی‌ملك نامنتفع باشد و ملك بی‌دین واهی.

و اگر چند این قوم، یعنی ملوك و مدبّران مدینهٔ فاضله، به‌عدد بسیار باشند، چه در یك زمان وچه در ازمنهٔ مختلف، حکم ایشان حکم یك شخص‌بود، چه نظر ایشان بریك غایت باشد، وآن‌سعادت قُصویٰ است، و توجّه ایشان به یك مطلوب بود، وآن معاد حقیقی است. پس تصرّفی که لاحق دراحکام سابق کند بحسب مصلحت مخالف اونباشد، بل تکمیل قانون او بود، و بمثل اگر این لاحق در آن وقت حاضر بودی همان قانون نهادی، و اگر آن سابق در این وقت حاضر بودی همین تصرّف به‌تقدیم رسانیدی، که طریقُ العقلِ واحدٌ. و مصداق این سخن آنست که از عیسی علیه‌السّلام نقل کرده‌اند که فرمود: ما جئتُ لِاُبطلَ التوراةَ بل‌جئت لاُکمّلَها. وتفرّق[19]واختلاف و عنادْ جماعتی را تصوّر افتد که صورت‌پرست باشند نه حقیقت بین.

و ارکان مدینهٔ فاضله پنج صنف باشند:

اوّل جماعتی که به‌تدبیرمدینه موسوم باشند، و ایشان اهل‌فضایل

و حکمای کامل باشند که به‌قوّت تعقل و آرای صائبه در امور عظام از ابنای نوع ممتاز باشند، و معرفت حقایق موجوداتْ صناعتِ ایشان بود، و ایشان را افاضل خوانند.

و دوّم جماعتی که عوام و فروتران را به‌مراتب کمال اضافی می‌رسانند، و عموم اهل مدینه را به‌آنچه معتقَدِ طایفهٔ اوّل بود دعوت می‌کنند، تا هر که مستعد بود به‌مواعظ و نصایح ایشان از درجهٔ خود ترقّی می‌کند، و علوم کلام و فقه و خطابت و بلاغت و شعر و کتابت صناعت ایشان بود، و ایشان‌را ذَوِی‌الأَلْسنه خوانند.

و سیّم جماعتی که قوانین عدالت در میان اهل مدینه نگاه می‌دارند، و در اخذ و اعطا تقدیرِ واجب رعایت می‌کنند، و برتساوی و تکافی تحریض می‌دهند، و علوم حساب و استیفا و هندسه و طِبّ و نجومْ صناعت ایشان بود، و ایشان را مقدّران خوانند.

و چهارم جماعتی که به حفظ حریم و حمایت بیضهٔ اهل مدینه موسوم باشند، و ارباب مُدُن غیرفاضله را ازیشان منع می‌کنند، و در مقابلت[20] و محافظت شرایط شجاعت و حمیّت مرعی می‌دارند، و ایشان را مجاهدان خوانند.

و پنجم جماعتی که اقوات و ارزاق این اصناف ترتیب می‌سازند، چه از وجوه معاملات و صناعات و چه از وجوه جبایات خراج و غیر آن، و ایشان را مالیان[21] خوانند.

و ریاست عظمی را دراین مدینه چهار حال بود: اوّل آنکه ملک علی‌الاطلاق در میان ایشان حاضر بود، و علامت او استجماع چهار چیز بود: اوّل حکمت که غایت همهٔ غایات است[22]، و دوّم تعقّل تامّ که مؤدّی بود به‌غایت، و سیّم جودت اقناع و تخییل که از شرایط

تکمیل بود، و چهارم قوّت جهاد که از شرایط دفع و ذبّ باشد، و ریاست او را ریاست حکمت خوانند.

و دوّم آنکه ملك ظاهر نبود، واین چهار خصلت دریك تن جمع نیاید امّا درچهارتن حاصل بود، وایشان به‌مشارکت یکدیگر کنفسٍ واحدةٍ به‌تدبیر مدینه قیام نمایند، وآن را ریاست افاضل خوانند.

و سیّم آنکه این هردو ریاست مفقود بود، امّا رئیسی حاضر بود که به‌سنن رؤسای گذشته، که به‌اوصاف مذکور متحلّی بوده باشند، عارف بُوَد، و به جودت تمییزْ هرسنّتی به‌جای‌خود استعمال تواند کرد، وبراستنباط آنچه مصرَّح نیابد[۲۳] درسنن گذشتگان ازانچه مصرَّح بود قادر بود، وجودت خطاب و اقناع و قدرت جهاد را مستجمع، و ریاست او را ریاست سنّت خوانند.

و چهارم آنکه این اوصاف دریك تن جمع‌نبود، امّا دراشخاص متفرّق حاصل بود، و ایشان به‌مشارکت به‌تدبیر مدینه قیام کنند، وآن را ریاست اصحاب سنّت خوانند.

و امّا ریاستهای دیگر که در تحت ریاست عظمی بود درجملگی صناعات و افعال اعتبار باید کرد، و انتهای همهٔ رؤسا در ریاست با رئیس اعظم بود، و استحقاق این ریاست را سه سبب بود: یکی آنکه فعل شخصی غایت فعل‌شخصی‌دیگر باشد، پس آن‌شخص‌براین شخص رئیس‌بود، مثلاً صاحب فروسیّت رئیس بود بر رایض‌ستور وبرکسی که زین و لجام‌کند.

و دوّم آنکه هر دو فعل را یك غایت بود، امّا یکی برتخیّلِ غایت از تلقای نفس خود قادر بود، و او را تعقّل استنباط مقادیر باشد و دیگری را این قوّت نبود، امّا چون قوانین صناعت ازشخص اوّل

بیاموزد بر آن صناعت قادر شود، مانند مهندس و بنّا، پس شخص اوّل رئیس بود بر شخص دوّم؛ و در این صنف اختلاف مراتب بسیار بود، چه از واضع هر صنعتی تا کسی که در آن صنعت به‌اندك چیزی راه بَرَد تفاوت بسیار بود، و فروترینِ مراتب کسی را بود که او را قدرت استنباط نباشد اصلاً، امّا چون وصیّتهای صاحب صناعت در آن باب حفظ کند، و به‌تأنّی تتبّع آن وصایا می کند، عمل تمام شود، و چنین شخص خادم مطلق بود که او را ریاست نبود به‌هیچ اعتبار.

و سیّم آنکه هردو فعل را توجّه به‌یك غایت بود، که آن غایتْ فعلِ ثالثی باشد، امّا از هردو یکی شریفتر بود و در آن غایت بامنفعت‌تر، مانند لجّام و دبّاغ در فروسیّت.

و عدالت اقتضای آن کند که هریك در مرتبهٔ خود باشند و از آن مرتبه تجاوز ننمایند، و باید که یك شخص را به‌صناعات مختلف مشغول نگردانند، از جهت سه چیز: یکی آنکه طبایع را خواصّ بود، و نه هر طبیعتی به‌هر عملی مشغول تواند بود؛ و دوّم آنکه صاحب یك صناعت را در احکام آن صناعت به‌تدقیق نظر و ترقّی همّت حظّی حاصل آید به روزگار دراز، و چون آن نظر و همّت متوزّع و منقسم گردد بر صناعات مختلف همه مختلّ ماند و از کمال قاصر؛ و سیّم آنکه بعضی صناعات را وقتی بود که با فوات آن وقت فایت شود، و باشد که دو صناعت را اشتراك افتد در یك وقت، پس به‌یکی از دیگر بازماند، و چون یك شخص دو سه صناعت داند او را به اشرف و اهمّ مشغول گردانیدن و از دیگران منع کردن اولی، تا چون هریکی به‌کاری که مناسبت او با آن زیادت بود مشغول باشد تعاون حاصل آید و خیرات در تزاید بود و شرور در تناقص.

و در مدینهٔ فاضله اشخاصی باشند که از فضیلت دور افتند و وجود ایشان به منزلت ادوات و آلات باشد، و چون در تحت تدبیر افاضل باشند اگر تکمیل ایشان ممکن بود به کمالی برسند، والاّ مانند حیوانات مرتاض شوند.

و امّا مُدُن غیرفاضله گفتیم[۲۴] یا جاهله بود یا فاسقه یا ضالّه. و مُدُن جاهله شش نوع باشد بحسب بساطت: اوّل را اجتماع ضروری خوانند، و دوّم را اجتماع نذالت، و سیّم را اجتماع خسّت، و چهارم را اجتماع کرامت، و پنجم را اجتماع تغلّبی، و ششم را اجتماع حریّت.

امّا مدینهٔ ضروری اجتماع جماعتی بود که غرض ایشان تعاون بود بر اکتساب آنچه ضروری بود در قوام ابدان از اقوات و ملبوسات، و وجوه آن مکاسب بسیار بود، بعضی محمود و بعضی مذموم، مانند فلاحت و شبانی و صید و دزدی، یا به طریق مکر و فریب یا به طریق مکابره و مجاهره؛ و باشد که یك مدینه افتد مستجمع انواع مکاسب ضروری، و باشد که مدینه‌ای افتد مشتمل بر یك صناعت تنها مانند فلاحت یا صناعتی دیگر. و افضل اهل این مُدن که به نزدیك ایشان به منزلت رئیس باشد کسی بود که تدبیر و حیلت در اقتنای ضروریّات بهتر تواند کرد، و در احتیال و استعمال ایشان در طریق نیل ضروریّات بر همهٔ جماعت فائق بود، یا کسی که اقوات بدیشان بیشتر بخشد.

و امّا مدینهٔ نذالت اجتماع جماعتی بود که بر نیل ثروت و یسار و استکثار ضروریّات از ذخایر و ارزاق و زر و سیم و غیر آن تعاون نمایند، و غرض ایشان در جمع آنچه برقدر حاجت زاید بود جز ثروت و یسار نبود، و انفاق اموال الاّ در ضروریّاتی که قوام

ابدان بدان بود جایز نشمرند[۲۵]، و اکتساب آن از وجوه مکاسب کنند یا از وجهی که در آن مدینه معهود بود. و رئیس ایشان شخصی بود که تدبیر او در نیل اموال و حفظ آن تامتر باشد و بر ارشاد ایشان قادرتر بود، و وجوه مکاسب این جماعت یا ارادی تواند بود چون تجارت و اجارت، یا غیر ارادی چون شبانی و فلاحت و صید و لصوصیّت.

و امّا مدینهٔ خست اجتماع جماعتی بود که بر تمتّع از لذّات محسوسه مانند مأکولات و مشروبات و منکوحات و اصناف هزل و بازی تعاون کنند، و غرض ایشان ازان طلب لذّت بود نه قوام بدن، و این مدینه را در مُدن جاهلیّت سعید و مغبوط شمرند، چه غرض اهل این مدینه بعد از تحصیل ضروری و بعد از تحصیل یسار صورت بندد، و سعیدترین و مغبوط‌ترین در میان ایشان کسی بود که بر اسباب لهو و لعب قدرت او زیادت بود و نیل اسباب لذّات را مستجمع‌تر باشد. و رئیس ایشان آن کس بود که با این خصال ایشان را در تحصیل آن مطالب معاونت بهتر تواند کرد.

و امّا مدینهٔ کرامت اجتماع جماعتی بود که تعاون کنند بر وصول به کراماتِ قولی و فعلی، و آن کرامات یا از دیگر اهل مُدن یابند یا هم از یکدیگر، و برتساوی یابند یا برتفاضل؛ و کرامت برتساوی چنان بود که یکدیگر را برسبیل قرض اکرام کنند، مثلا یکی در وقتی دیگری را نوعی از کرامت بذل کند تا آن دیگر او را در وقتی دیگر مثل آن از همان نوع یا نوعی دیگر بذل کند؛ و تفاضل چنان بود که یکی دیگری را کرامتی بذل کند تا آن دیگر او را اضعاف آن باز دهد، و آن برحسب استحقاقی بود که با یکدیگر مواضعه کرده باشند. و اهلیّت کرامت به نزدیک این طایفه به چهار سبب حاصل آید: یسار، یا مساعدت

اسباب لذّت و لهو، یا قدرت بر زیادت از مقدار ضروری بی‌تعب، مانند آنکه شخصی مخدوم جماعتی بود ومالابُدّ او به‌همه‌وجوه مکفّی، و یا نافع بودن در طریق این اسباب سه‌گانه، چنانکه شخصی بادیگری احسان کند به یکی ازین سه وجه، و دو سبب دیگر بود استحقاق کرامت را به نزدیك اکثر اهل مُدن جاهلیّت و آن غلبه بود و حسب.

امّا غلبه چنان بود که کسی در یك کار یا در کارهای بسیار براکفا غالب آید یا به‌نفس خود یا به‌توسّط انصار و اعوان، ازفرط قدرت یا از کثرت عدد، وشهرت بدین معنی غبطتی عظیم باشد بنزدیك این جماعت، تا بحدّی که مغبوط‌ترین کسی آن را دانند که کسی مکروهی بدو نتواند رسانید و او به‌هر که خواهد تواند رسانید[۲۶].

وامّا حسب آن بود که پدران او به‌یسار یا کفایت ضروریّات یا نفع غیر یا جلادت و استهانت موت بر دیگران غالب بوده باشند. و معامله در کرامت به تساوی شبیه بود به معاملات اهل بازار. و رئیس این مدینه کسی بود که اهلیّت کرامت بیشتر دارد از همهٔ اهل مدینه، یعنی حسب او از احساب همه بیشتر بود، اگر اعتبار حسب را کنند، یا یسار او بیشتر بود اگر اعتبار نفس رئیس را کنند، واگر اعتبار نفع او کنند بهترین رؤسا کسی بود که مردمان را به‌یسار و ثروت بهتر تواند رسانید از قبَل خود یا از حسن تدبیر، ومحافظت یسار و ثروت برایشان بهتر تواند کرد، به‌شرط آنکه غرض او کرامت بود نه‌یسار، ویا ایشان را به نیل لذّات زودتر و بیشتر رساند، و او طالب کرامت بود نه طالب لذّت، وطالب[۲۷] کرامت آن بود که خواهد که مدح و اجلال وتعظیم او به‌قول وفعل شایع بود، و دیگر اُمم در زمان او و بعد ازو او را بدان یاد کنند.

وچنین رئیس دراکثر احوال به‌یسارمحتاج بود، چه ایصال اهل مدینه به‌منافع بی‌یسار ممکن نبود، و چندانکه افعال این رئیس بزرگتر احتیاج او بیشتر. و باشدکه او را در تصوّر چنان بود که انفاق او از روی کرم و حریّت است نه از جهت التماس کرامت، و آن مال که صرف کند یابه‌خراج ستاند ازقوم خود، یابرسبیل تغلّب جماعتی راکه مضادّت ایشان کند در آرا و افعال، و یا بنوعی از ایشان حقدی در ضمیرداشته باشد، قهرکندواموال ایشان‌دربیت‌المال خودجمع کند، پس نفقه‌می کند تااسمی و صیتی‌اکتساب کند، وبدان صیت و اسم‌مالك‌رقاب شود، و فرزندان او را بعدازو حسیب دانند، وملك بعد از خود به فرزندان دهد. و تواند بودکه خود را تخصیص کند به اموالی که نفع آن به دیگران نرسد، تا آن اموال سبب استحقاق کرامت او شمرند. و نیز باشدکه با اکفای خود از ملوك اطراف کرامت کند برسبیل معاوضه یا مرابحه، تا همه انواع کرامات استیفاکرده باشد.

و چنین کس خویشتن را به تجمّلی و تزیّنی که مستدعی بها و جلالت و فخامت شأن او بود، از اصناف ملبوسات و مفروشات وخدم وجنایب[۲۸]، متحلّی‌گرداند تاوقع اوبیشترشود،ومردمان را به‌حجّاب[۲۹] ازخود بازدارد تا هیبت او بیفزاید، وچون ریاست او ثابت شود و مردمان بعادت گیرندکه ملوك و رؤسای ایشان هم ازان جنس باشند، مردمان را مرتّب‌گرداند در مراتب مختلف، و هریکی را بنوعی از کرامت‌که اهلیّت اواقتضا کند مخصوص کند، مانند یساری یا ثنائی یا لباسی‌یامرکبی یا چیزی‌دیگر، تا بدان تعظیم امر او حاصل آید.

و نزدیکترینِ مردمان بدو کسی بودکه او را برجلالت معونت زیادت‌کند و طالبان کرامت به اوقربت جویند بدین وسیلت تاکرامت

ایشان زیادت شود، و اهل این مدینه مُدن دیگر را که غیر ایشان بود مُدن جاهلیّت شمرند وخود را به فضیلت منسوب دارند. و شبیه‌ترین مُدنِ جاهله به‌مدینهٔ فاضله این مدینه بود، خاصّه که مراتب ریاست برقلّت و کثرت نفع مقدّر دارند، و چون کرامت در امثال این مدینه به‌افراط رسد مدینهٔ جبّاران شود و نزدیك بود که با مدینهٔ تغلّب گردد.

و امّا مدینهٔ تغلب[۳۰] اجتماع جماعتی بود که تعاون یکدیگر بدان سبب کنند تا ایشان را[۳۱] بردیگران غلبه بود، و این تعاون آنگاه کنند که همهٔ جماعت در محبّت غلبه اشتراك داشته باشند و اگرچه به قلّت و کثرت متفاوت باشند و غایت غلبه متنوّع بود، بعضی باشند که غلبه برای خون ریختن خواهند، و بعضی باشند که برای مال بُردن خواهند، و بعضی باشند که غرض ایشان استیلا بود برنفوس مردمان و به‌بندگی گرفتن ایشان، و اختلاف اهل مدینه[۳۲] به‌حسب فرط و قصور این محبّت بود، و اجتماع ایشان به جهت تغلّب بود درطلب دِما یا اموال یا ازواج و نفوس تا از دیگرمردمان انتزاع کنند، ولذّت ایشان درقهرو اذلال بود، وبدین سبب‌گاه بود که برمطلوبی ظفریابند بی‌آنکه کسی را[۳۳] قهر کنند وبدان‌مطلوب التفات ننمایند و ازان در گذرند، و ازیشان بعضی باشند که‌قهر به‌طریق کید وفریب دوست‌تردارند، وبعضی باشند که به مکابره و مکاشفه دوست‌تر دارند، و بعضی باشند که هر دو طریق استعمال کنند، و بسیار بود که کسانی که غلبه بر دِما و اموال به طریق قهرخواهند، چون به‌سرشخصی خفته رسند به‌تعرّضِ خون ومال اومشغول نشوند، بلکه اوّل او را بیدار کنند و گمان برند که قتل او در حالی که او را امکان مقاومتی بود بهترباشد، و آن قهر در نفوس‌ایشان

لذیذتر آید، و طبیعت این طایفه اقتضای قهر کند علی‌الاطلاق، الاّ آنکه از قهر مدینهٔ[۳۴] خود امتناع نماید به‌سبب احتیاج به‌تعاون یکدیگر در بقا و در غلبه.

و رئیس این جماعت کسی بود که تدبیر او در استعمال ایشان ازجهت مقابله[۳۵] و مکر و غدر آوردن به‌انجاح نزدیکتر باشد و دفع تغلّب خصمان از ایشان بهتر تواند کرد، و سیرت این جماعت عداوت همهٔ خلق باشد و رسوم و سنن ایشان رسوم و سننی بود که چون بران روند به‌غلبه نزدیکتر باشند، و تنافس و تفاخر ایشان به کثرت غلبه یا به تعظیم امر آن باشد، و به‌مفاخرت اولی کسی را دانند که اعداد نوبت هائی که او غلبه کرده باشد بیشتر بود، و آلات غلبه یا نفسانی بود چون تدبیر، و یا جسمانی چون قوّت، یا خارج از هر دو چون سلاح. و از اخلاق این جماعت جفا بود و سخت دلی و زود خشمی و تکبّر وحقد و حرص بربسیاری اکل و شرب و جماع، و طلب آن از وجهی که مقارن قهر و اذلال بود.

و باشد که اهل این مدینه همهٔ جماعت را دراین سیرت مشارکت بود، و باشد که مغلوبان هم با ایشان در یك مدینه باشند، واهل غلبه در مراتب متساوی یا مختلف، و اختلاف ایشان یا به قلّت و کثرت نوبت های غلبه بود، یا به‌قرب و بعد از رئیس خود، یا به‌شدّت قوّت و رای وضعف آن، و باشد که قاهر در مدینه یك شخص بود و باقی آلات او باشند در قهر، هرچند ایشان را به‌طبع ارادتی نبود بدان فعل، ولیکن چون آن قاهر امور معاش ایشان مکفّی دارد او را معونت کنند، واین قوم به‌نسبت با او به منزلت جوارح و سگان باشند به‌نسبت باصیّاد، و بقیّت اهل مدینه او را به‌منزلت بندگانی باشند که خدمت او می کنند و

به‌متاجره و مزارعه مشغول می‌باشند، و با وجود او مالك نفس خود نباشند، و لذّت رئیس ایشان در مذلّت غیر بود.

پس مدینهٔ تغلّب برسه نوع بود: یکی آنکه همهٔ اهلش تغلّب خواهند، و دوم آنکه بعضی از اهلش، و سیّم آنکه یك شخص تنها که رئیس بود. و کسانی که تغلّب به جهت تحصیل ضروریّات یا یسار یا لذّات یا کرامات خواهند به حقیقت راجع با اهل آن مدن باشند که یاد کرده آمد. و بعضی از حکما ایشان‌را نیز از مُدن تغلّبی شمرده‌اند، واین طایفه نیز بر سه وجه باشند هم بر آن قیاس، و باشد که غرض اهل مدینه مرکّب از غلبه و یکی از این مطلوبات بود، و بدین اعتبار متغلّبان سه صنف باشند: یکی آنکه لذت ایشان درقهر تنها بودو مغالبه کنند برسر چیزهای خسیس، و چون بران قادرشوند بسیار بود که ترك آن گیرند، چنانکه عادت بعضی از عرب جاهلیّت بوده است؛ و دوّم آنکه قهردر طریق لذّت استعمال کنند و اگر بی‌قهرمطلوب بیابند استعمال قهر نکنند؛ و سیّم آنکه قهر با نفع مقارن خواهند[۳۶]، و چون نفع از بذل غیری یا از وجهی دیگر بی‌قهر بدیشان رسد بدان التفات ننمایند و قبول نکنند، و این قوم خود را بزرگ همّتان شمرند واصحاب رجولیّت خوانند؛ و قوم اوّل برقدرضروری اقتصار کنند وعوامْ باشد که ایشان را بران مدح گویند و اکرام کنند، و محبّان کرامت نیز بود که ارتکاب این افعال کنند درطریق اکتساب کرامت، و بدین اعتبار جبّاران باشند، چه جبّار محبِّ کرامت بود با قهر وغلبه.

و چنانکه ازخواصّ مدینهٔ لذّت و مدینهٔ یسار آنست که جهّالْ ایشان را نیکبخت دانند و از مُدن دیگر فاضل‌ترشمرند از خواصّ مدینهٔ تغلّب آنست که ایشان را بزرگ همّت دانند و مدح گویند، و باشد که

اهل این سه مدینه متکبّرشوند و به‌دیگران استهانت کنند، و بر تصلّف و افتخار و عجب و محبّت مدح اقدام نمایند، و خود را لقبهای نیکو نهند، و مطبوع و ظریف° خود را شناسند و دیگر مردمان را ابله و کژ طبع بینند، و همهٔ خلق را به‌نسبت با خود احمق دانند، و چون نخوت و کبر و تسلّط در دماغ ایشان تمکّن یابد در زمرهٔ جبّاران آیند.

و بسیار بود که محبّ کرامت طلب کرامت به جهت یسار کند، و اکرام غیر از روی التماسِ یساری کند ازو یا غیر او، و ریاست و طاعت اهل مدینه هم به‌سبب مال خواهد؛ و باشد که یسار به‌جهت لذّت و لهو خواهند و چون حرمت زیادت بود مال بهتر بدست آید و با مال به لذّت آسان‌تر توان رسید، پس طالب لذّت باشد که طالب حرمت گردد از این سبب، و چون او را تفوّقی و ریاستی حاصل شود به‌وسیلت آن جلالت° [۳۷] یسار بسیار کسب کند تا بدان مشروبات و منکوحاتی که در کمیت و کیفیّت زیادت ازان بود که دیگری‌را دست‌دهد بدست آرد. فی‌الجمله ترکّب این اغراض را با یکدیگر وجوه بسیار بود، و چون بر بسایط و قوف افتاده باشد معرفت مرکّبات آسان گردد.

و امّا مدینهٔ احرار، و آن را مدینهٔ جماعت خوانند، اجتماعی بود که هرشخصی در آن اجتماع مطلق و مُخَلّیٰ باشد با نفس خود، تا آنچه خواهد کند، و اهل این مدینه متساوی باشند و یکی را بر دیگری مزید فضلی تصوّر نکنند، و اهل این مدینه جمله احرار باشند و تفوّق نبود میان ایشان الاّ سببی [۳۸] که مزید حریّت بود، و در این مدینه اختلافِ بسیار و همم مختلف و شهواتِ متفرّق حادث شود چندانکه از حصر و عدّ متجاوز بود، و اهل این مدینه طوایف گردند، بعضی متشابه و بعضی متباین، و هرچه در دیگر مُدن شرح دادیم چه شریف و

خسیس درطوایف این مدینه موجود بود، وهرطایفه‌ای را رئیسی بود، وجمهوراهل مدینه بر رؤسا غالب باشند ، چه رؤسا را آن باید کرد که ایشان خواهند، و اگر تأمل کرده شود میان ایشان نه رئیس بود و نه مرؤوس، الاّ آنکه محمودترین کسی به‌نزدیك ایشان کسی بود که در حریّتِ جماعت کوشد و ایشان را با خودگذارد و از اعدا نگاه دارد، و درشهوات خود برقدرضرورت اقتصار کند و مکرّم و افضل ومطاع ایشان کسی بود که بدین خصال متحلّی بود، و هرچند رؤسا را با خود مساوی دانند چون ازو چیزی بینند از قبیل شهوات و لذّات، خود کرامات و اموال در مقابل آن بدو دهند.

و بسیاربود که درچنان مُدن رئیسانی باشند که اهل مدینه را از ایشان انتفاعی نبود، وکرامات واموال بدیشان می‌دهند ازجهت جلالتی که ایشان را تصوّر کرده باشند، به‌موافقت با اهل مدینه درطبیعت، یابه ریاستی محمود که به‌ارث بدیشان رسیده باشد، ومحافظت‌آن حقّ اهل مدینه‌را برتعظیم اودارد طبعاً، وجملگی اغراض جاهلیّت که‌برشمردیم در این مدینه برتمامترین وجهی وبسیارترین مقداری حاصل توان کرد، و این مدینه مُعْجِب‌ترینِ مُدن جاهلیّت بود، ومانند جامهٔ وشّی به تماثیل و اَصباغ متلوّن[39] آراسته باشد، و همه‌کس مُقام آنجا دوست دارد، چه هر کسی به هوا و غرض خود تواند رسید، و از این جهت امم وطوایف روی بدین مدینه نهند[40] و درکمتر مدّتی انبوه شود و توالد وتناسل بسیارپدیدآید، و اولاد مختلف باشند در فطرت وتربیت، پس دریك مدینه مدینه‌های بسیارحادث شود که‌آن را از یکدیگرمتمیّز نتوان کرد، واجزای بعضی‌دربعضی داخل، وهرجزوی به‌مکانی دیگر. ودراین مدینه میان غریب ومقیم‌فرقی نبود، وچون روزگاربر آیدافاضل

وحکما و شعرا وخطبا وهرصنفی از اصناف کاملان بسیار، که اگر ایشان را التقاط کنند اجزای مدینهٔ فاضله توانند[۴۱] بود، پدید آیند وهمچنین اهل شرّ و نقصان.

و هیچ مدینه از مُدن جاهلیّت بزرگتر ازاین مدینه نبود و خیر و شرّ او بغایت برسد وچندانچه بزرگتر وبا خصب‌تر بود شرّ و خیر او بیشتر بود.

و ریاسات مُدن جاهله برعدد مُدن مقدّر بود، وعدد آن شش است چنانکه گفتیم، منسوب بدین شش چیز: ضرورت یا یسار یا لذّت یا کرامت یا غلبت یا حریّت. و چون رئیس از این منافع متمکّن بود گاه بود که ریاستی از این ریاسات به مالی که بذل کند بخرد، وخاصّه ریاست مدینهٔ احرار، که آنجا کسی را بر کسی ترجیحی نتواند بود[۴۲]، پس رئیس را یا به‌تفضّل[۴۳] ریاست دهند یا درعوض مالی یا نفعی که ازو بستانند، و رئیس فاضل درمدینهٔ احرار ریاست نتواند کرد، واگر کند مخلوع شود یا مقتول یامضطرب الرّیاسه بزودی، ومنازع اوبسیار بود، و همچنین در مُدن دیگر رئیس فاضل را تمکین نکنند.

و انشای مُدن فاضله و ریاست افاضل از مُدن ضروری ومُدن جماعت آسان‌تر ازان بود که ازدیگر مُدن و به‌امکان نزدیکتر، وغلبه با ضرورت[۴۴] ویسار ولذّت و کرامت اشتراك کند، و در آن مُدن، یعنی مُدن مرکّبه، نفوس به‌قساوت وغِلَظ وجفا واستهانت مرگ موصوف بود، و ابدان به‌شدّت وقوّت و بطش وصناعت سلاح. و اصحاب مدینهٔ لذّت را شرَه و حرص دائماً درتزاید بود وبه‌لین طبع و ضعف رای موسوم گردند، وباشد که ازغلبهٔ این سیرت قوّت غضبی در ایشان چنان منفسخ شود که آن را اثری باقی نماند، و در آن مدینه ناطقه خادم

غضبی بود و غضبی خادم شهوی بـرعکس اصل، و باشد کـه شهوت و غضب به‌مشارکت استخدام ناطقه کنند، چنانکه از بادیه نشینان عرب و صحرا نشینان ترك گویند که شهوات و عشق زنان درمیان ایشان بسیار بود و زنان را برایشان تسلّط بود و مع‌ذلك خونها ریزند و تعصّب و عناد برزنند. اینست اصناف مُدن جاهلیّه[۴۵].

و امّا مُدن فاسقه که اعتقاد اهـل آن مُدن مـوافق اعتقاد اهل مدینهٔ فاضله بود و درافعال مخالف ایشان باشند: خیرات دانند امّا بدان تمسّك ننمایند، و به‌هوا و ارادت به‌افعال جاهلیّت میل کنند، ایشان را مُدنی بود به‌عدد مُدن جاهله، و به‌استیناف سخن‌دران احتیاج نیفتد.

وامّا مُدن ضالّه آن بود که سعادتی شبیه‌به‌سعادت حقیقی تصوّر کرده باشند، ومبدأ ومعادی مخالف حقّ توهّم کرده، و افعال و آرائی که بدان به‌خیرمطلق وسعادت ابدی نتوان رسید درپیش گـرفته، و عدد آن را نهایتی نبود، امّاکسی که اعداد مُدن جاهله مقرّر کند وبه‌قوانین ایشان نیك متصوّرشود او را معرفت افعال و احکام ایشان آسان بود.

و امّا نوابت که در مُـدن فاضله پدیدآیند ـ مانند کـرّه درمیان گندم وخار درمیان کشت‌زار ـ پنج صنف باشند:

اوّل مُرائیان، و ایشان جماعتـی باشند که افعال فضلا ازیشان صادرشود امّا به‌جهت اغراضی دیگرجزسعادت، مانندلذّتی یا کرامتی.

و دوّم محرّفان، و ایشان جماعتی باشند که به‌غایات مُدن‌جاهله مایل باشند، و چون قوانین اهل مدینهٔ فاضله مانع آن بُوَد آن را به نوعی از تفسیر با هوای[۴۶] خود موافقت دهند تا به‌مطلوب برسند.

و سیّم باغیان، وایشان جماعتی باشند که به مُلك فضلا راضی نشوند ومیل به مُلك تغلّبی کنند، پس به‌فعلی ازافعال رئیس که موافق

طبع عوام نباشد ایشان را از طاعت او بیرون آرند.

و چهارم مارقان، و ایشان جماعتی باشند که قصد تحریف قوانین نکنند، امّا از سبب سوء فهم بر اغراض فضلا واقف نباشند، آن را بر معانی دیگر حمل کنند و از حقّ انحراف نمایند، و باشد که این انحراف مقارن استرشاد بود و از تعنّت[۴۷] و عناد خالی بود، و به ارشاد ایشان امیدوار باید بود.

و پنجم مغالطان و ایشان جماعتی باشند که تصوّر ایشان تامّ نبود و چون بر حقایق واقف نباشند و از جهت طلب کرامت به جهل معترف نتوانند شد به دروغ سخنهائی که به حقّ ماند می گویند و آن را در صورت ادلّه به عوام می نمایند و خود متحیّر باشند.

و هرچند عدد نوابت زیادت از این اعداد تواند بود امّا ایراد آنچه در حیّز امکان آید مؤدّی بود به تطویل.

این است سخن در اقسام اجتماعات[۴۸] مَدَنی و بعد از این سخن در جزویّات احکام تمدّن گوئیم و از باری، سبحانه، یاری خواهیم، انّه خیر موفّق و معین.

فصل چهارم

در سیاست ملك و آداب ملوك

چون از شرح اصناف اجتماعات و ریاستی که به ازای هر جمعیّتی باشد فارغ شدیم اولی آنکه به شرح کیفیّت معاشرات جزوی که میان خلق باشد مشغول شویم.

و ابتدا به شرح سیرت ملوك کنیم، گوئیم: سیاست مَلِك که ریاست ریاسات باشد بر دوگونه بود و هریکی را غرضی باشد و لازمی. امّا اقسام سیاست: یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند

و غرض ازان تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت؛ و دوم سیاست ناقصه بود که آن را تغلّب خوانند و غرض ازان استعباد[1] خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمّت. وسائس اوّل تمسّك به‌عدالت کند و رعیّت را بجای اصدقا دارد ومدینه را ازخیرات عامّه مملوّ کند و خویشتن را مالك شهوت دارد، و سایس دوّم تمسّك به‌جور کند و رعیّت را بجای خوَل وعبید دارد ومدینه برشرورعامّ کند وخویشتن را بندۀ شهوت دارد. وخیرات عامّه: امن بود و سکون ومودّت با یکدیگر وعدل و عفاف و لطف و وفا وامثال آن، وشرورعامّه: خوف بود واضطراب وتنازع وجوروحرص وعنف وغدروخیانت ومسخرگی وغیبت ومانندآن. ومردمان درهردوحال نظر برملوك داشته باشند واقتدا به‌سیرت ایشان کنند، و از اینجا گفته‌اند که النّاس علی‌دین ملوکهم والنّاس بزمانهم اشبهُ منهم بآبائهم، ویکی ازملوك گوید نحن‌الزّمان.

وطالب مُلك باید که مستجمع هفت خصلت بود:

یکی ابوّت، چه حسب[2] موجب‌استمالت دلها و افتادن وقع و هیبت درچشمها باشد به‌آسانی.

و دوّم علوّ همّت، وآن بعدازتهذیب قوای نفسانی وتعدیل غضب و قمع شهوت حاصل آید.

و سیّم متانت رای، و آن به‌نظردقیق وبحث بسیار وفکرصحیح وتجارِب مَرْضیّ و اعتبار ازحال‌گذشتگان حاصل آید.

وچهارم‌عزیمت‌تمام، که‌آن را عزم‌الرّجال وعزم‌الملوك‌گویند،و این فضیلتی بود که از ترکّب رای صحیح وثبات تامّ حاصل آید، و اکتساب هیچ‌فضیلت واجتناب ازهیچ رذیلت بی‌این‌فضیلت میسّرنشود، وخود اصل باب درنیل خیرات اینست، وملوك محتاج‌ترین خلق باشند

بدان. چنین گویند که مأمون خلیفه را شهوت[۳] گِل خوردن پدید آمد و اثرنکایت بر او ظاهر شد. ودر ازالت آن با اطبّا مشورت کرد. اطبّا مجتمع شدند و درعلاج آن مرض اصناف مداوات استعمال فرمودند، چیزی ازان به‌انجاح مقرون نیامد تا روزی که درحضوراو اندیشهٔ علاجی می کردند وبه‌احضار کتب وادویه اشارت رفته بود، یکی ازندما درآمد وآن حال‌مشاهده کرد، گفت «یا امیرالمؤمنین ، فأین عزمةٌ من عَزَمات الملوك؟» مأمون اطبّا راگفت «ازعلاج من فارغ باشید که بعدازین معاودت آن حال از من محال باشد».

و پنجم صبر برمقاسات شداید وملازمت طلب بی‌سآمت وملالت، که مفتاح همهٔ مطالب صبر بود، چنانکه گفته‌اند:

أخْلِق بذی آلصَّبر انیُحظی بِحاجَتِه

و مُدْمِنِ آلقرع لِلأبواب‌أن یَلِجَا.

و ششم‌یسار. و هفتم اعوان صالح.

و ازاین خصال ابوّت ضروری نباشد واگرچه آن را تأثیری عظیم بود. ویسار و اعوان به‌توسّط چهارخصلت دیگر یعنی همّت و رای و عزیمت و صبر اکتساب توان کرد.

وبباید دانست که ظفربعداز تقدیردو تن را بود: یکی طالب دین، و دیگرطالب ثار؛ و کسی که غرض او درتنازع غیر این دوچیز بود در اکثراحوال مغلوب باشد؛ و از این دویکی محمود است و آن طلب دین حق بود و دیگر مذموم.

واستحقاق ملك به‌حقیقت کسی رابود که برعلاج عالم، چون‌بیمار شود، قادر بود وبه‌حفظ[۴] صحّت او،چون صحیح‌بود، قیام تواندنمود، چه مَلِك طبیب عالَم بود، ومرض عالَم از دو چیز بود، یکی ملك

تغلّبی و دیگری تجارب هرجی[5]. امّا ملك تغلّبی قبیح بود لذاته، و نفوس فاسده را حسن نماید. وامّا تجارب هرجی[5] مولم بود لذاته، و نفوس شریره را مُلذّ نماید. وتغلّب اگرچه شبیه بود به‌ملك ولیکن در حقیقت ضدّ ملك بود، وباید که مقرّرباشد به‌نزدیك ناظر در امورملك که مبادی دولتها از اتّفاق رایهای جماعتی خیزدکه درتعاون وتظاهر یکدیگر[6] به‌جای اعضای یك‌شخص‌باشند، پس اگر آن‌اتّفاق‌محمود بود دولت حق باشد و الاّ دولت باطل.

و سبب آنکه مبادی دول اتّفاق است آن‌بُود که هرشخصی را از اشخاص انسانی قوّتی محدودباشد، وچون اشخاص بسیارجمع آیند قوّتهای ایشان‌اضعاف قوّت‌هرشخصی بودلامحاله، پس چون‌اشخاص در تألّف[7] و اتّحاد مانند یك شخص شوند در عالم شخصی برخاسته باشد که قوّت او آن قوّت بود، و چنانکه یك شخص با چندان اشخاص‌مقاومت‌نتواندکرد اشخاص‌بسیار که مختلف‌الآراومتباین‌الاهوا باشند هم‌غلبه نتوانندکرد، چه ایشان به‌منزلت یك‌یك شخص باشندکه به‌مصارعت کسی که قوّت او اضعاف قوّت این یك‌یك شخص‌بود برخیزند ولامحاله همه‌مغلوب باشند، مگرکه ایشان‌را نیزنظامی وتألّفی بودکه‌قوّت جماعت باقوّت‌آن قوم تکافی تواندکرد، وچون‌جماعتی غالب شوند اگر سیرت ایشان را نظامی‌بودواعتبار عدالتی‌کنند دولت ایشان مدّتی بماند والاّ بزودی متلاشی شود، چه اختلاف دواعی و اهوا با عدم آنچه مقتضی اتّحاد بود مستدعی انحلال باشد.

واکثر دولتها، مادام‌که اصحاب آن با عزیمتهای ثابت بوده‌اند و شرایط اتّفاق رعایت می‌کرده، در تزاید بوده است و سبب وقوف وانحطاط آن رغبت قوم درمقتنیات مانند اموال و کرامات بوده، چه

قوّت و صولت اقتضای استکثار این دوجنس کند، وچون مُلابس آن شوند هرآینه ضعفای عقول بدان رغبت نمایند، و از مخالطت° سیرتِ ایشان به‌دیگران سرایت کند تا سیرت اوّل بگذارند وبه‌ترفّه و نعمت جوئی و خوش عیشی مشغول شوند، و اوزارحرب و دفع بنهند، و ملکاتی که درمقاومت اکتساب کرده باشند فراموش کنند و همّتها به راحت و آسایش وعُطلت میل کنند. پس اگردراثنای این حال خصمی قاهر قصد ایشان کند استیصال جماعت بر او آسان بود والاّ خود کثرت اموال و کرامات ایشان را بر تکبّر و تجبّر دارد تا تنازع و تخالف ظاهر کنند ویکدیگر را قهر کنند، وهمچنانکه درمبدأ دولت هر که به مقاومت ومناقشت ایشان برخیزد مغلوب گردد در انحطاط به‌مقاومت و منازعت هر که برخیزند مغلوب گردند.

وتدبیر حفظ دولت به‌دوچیز بود: یکی تألّف اولیا، ودیگرتنازع اعدا. در آثار حکما آورده‌اند که چون اسکندر برمملکت دارا غلبه کرد عجم را با آلتی وعُدّتی[۸] عظیم ومردانی جلد وسلاحهای بسیار و عددی انبوه یافت، دانست که درغیبت او به‌اندك مدّتی ازیشان طالبان ثاردارا برخیزند و ملك روم در سر این کارشود، و استیصال ایشان از قاعدهٔ دیانت‌ومعدلت دوربود. دراین اندیشه‌متحیّرشد واز‌حکیم‌ارسطالیس استشارت کرد، حکیم فرمود که آرای ایشان متفرّق گردان تا به‌یکدیگر مشغول شوند و تو از ایشان فراغت یابی. اسکندر ملوك طوایف را بنشاند و از عهد او تا عهد اردشیر بابك دیگر عجم را اتّفاق کلمه‌ای که با آن به‌طلب ثار مشغول توانند شد اتّفاق نیفتاد.

و برپادشاه واجب بود که درحال رعیّت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفّر نماید، چه قوام مملکت به‌معدلت بود.

وشرط اوّل درمعدلت آن بود کـه اصناف خلق را با یکدیگـر متکافی دارد، چه‌همچنان که امزجهٔ معتدل به‌تکافی چهارعنصر حاصل آید اجتماعات معتدل به‌تکافی چهارصنف صورت بندد: اوّل اهل قلم‌مانند ارباب علوم ومعارف و فقها وقضات و کُتّاب وحُسّاب و مهندسان و منجّمان واطبّا وشعرا، که قوام دین‌ودنیا به‌وجود ایشان بود و ایشان‌به مثابت‌آب‌اند‌درطبایع؛ ودوّم اهل‌شمشیرمانندمقاتله‌ومجاهدان ومطوّعه و غازیان‌واهل ثغور واهل بأس وشجاعت واعوان ملك وحارسان دولت، که نظام عالم بتوسّط ایشان بود، وایشان به‌منزلت آتش‌اند درطبایع؛ وسیّم اهل معامله چون تجّار که بضاعات از افقی به افقی برند وچون محترفه و ارباب صناعات و حرفه‌ها وُجبات خراج، که معیشتِ نوع بی‌تعاون ایشان ممتنع بود، و ایشان بجای هوا اند درطبایـع؛و چهارم اهل مزارعه چون برزگران و دهقانان و اهل حرث وفلاحت، که‌اقوات همه جماعت مرتّب دارند و بقای اشخاص بی‌مدد ایشان محال بود، و ایشان بجای خاك‌اند درطبایع.

و چنانکه ازغلبهٔ یك عنصر بردیگرعناصرانحراف مزاج‌ازاعتدال وانحلال ترکیب لازم آید ازغلبهٔ یك صنف ازاین اصناف برسه صنف دیگرانحراف امور اجتماع ازاعتدال وفساد نوع لازم آید. و از الفاظ حکما دراین‌معنی آمده‌است که: فضیلةآلفلاّحین هوآلتّعاونُ بالأعمال، و فضیلةُ آلتّجار هوآلتّعاون بالاموال، و فضیلةآلملوك هوآلتّعاون بالآراءالسیاسیّه، وفضیلةآلالٰهیّین هوآلتّعاون بالحکم‌آلحقیقیّه، ثمّ هم‌جمیعاً یتعاونون علی عمارةالمُدُن بالخیرات وآلفضائل.

و شرط دوّم درمعدلت آن بودکه در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند ومرتبهٔ هریکی برقدر استحقاق و استعداد تعیین کند. و مردمان

پنج صنف باشند: اوّل کسانی که بطبع خیّر باشند و خیرایشان متعدّی بود، واین طائفه خلاصهٔ آفرینش‌اند ودرجوهر مشاکل رئیس اعظم، پس باید که نزدیکترین کسی که به‌پادشاه بود این جماعت باشند، و در تعظیم و توقیر و اکرام وتبجیل ایشان هیچ دقیقه مهمل نباید‌گذاشت و ایشان را رؤسای باقی خلق‌باید شناخت.

وصنف دوّم کسانی که به‌طبع خیّر باشند و خیر ایشان متعدّی نبود، واین جماعت را عزیزباید داشت و در امورخود مُزاح‌العلّه گردانید.

و صنف سیّم کسانی که به‌طبع نه‌خیّر باشند ونه شرّیر، و این طایفه را ایمن[۹] باید داشت وبرخیرتحریض فرمود تا بقدر استعداد به کمال برسند.

و صنف چهارم کسانی که شرّیرباشند وشرّ ایشان‌متعدّی نبود،و این جماعت را تحقیرواهانت باید فرمود وبه‌مواعظ وزواجر وترغیبات وترهیبات‌بشارت وانذار کرد،تااگرطبع خودبازگذارند وبه‌خیرگرایند، والاّ در هوان و خواری می‌باشند.

و صنف پنجم کسانی که به‌طبع‌شرّیرباشند وشرّ ایشان متعدّی، واین طایفه خسیس‌ترینِ خلایق و رُذالهٔ موجودات باشند وطبیعت‌ایشان ضدّ طبیعت رئیس اعظم بود، ومنافات میان این صنف و صنف اوّل ذاتی؛ واین قوم را نیز مراتب بودگروهی را که اصلاح ایشان امیدوار بود به انواع تأدیب و زجر اصلاح بایدکرد والاّ ازشرّ منع کرد، و گروهی راکه اصلاح ایشان امیدوارنبود اگرشرّ ایشان شامل نبود با ایشان مداراتی‌رعایت بایدکرد، واگر شرّ ایشان عامّ وشامل بود ازالت شرّ ایشان واجب باید دانست.

و ازالت شرّ را مراتب بود یکی حبس، و آن منع بود از مخالطت با اهل مدینه؛ و دوّم قید، و آن منع بود از تصرّفات بدنی؛ و سیّم نفی، و آن‌منع بود از دخول درتمدّن. و اگرشرّ او به افراط بود و مؤدّی به افنا وافسادِ نوع، حکما خلاف کرده‌اند دران که قتل او جایز بود یا نه، و اظهر رایهای ایشان آنست که برقطع عضوی ازاعضای او که آلت شرارت او بود مانند دست یا پای یا زبان، یا ابطال حسّی از حواسّ او، اقدام باید نمود و برقتل البتّه تجاسر نشاید، چه تخریب بنائی که حق، عزّ وعلا، چندین آثارحکمت دران اظهار کرده باشد بروجهی که اصلاح و جبران میسّر نشود از عقل بعید بود.

و این ازالات که گفتیم مشروط باشد بدان که شرّ ازو بالفعل حاصل آید، امّا اگرشرّ دراو به‌قوّت بود جز حبس وقید هیچ مکروه دیگر نشاید که بدو رسانند، وقاعدهٔ کلّی‌دراین باب آنست که نظردرمصلحت‌عموم کنند به‌قصد اوّل، ودرمصلحت خاصّ او به‌قصد ثانی، مانند طبیب که علاج عضوی معیّن بحسب مصلحت مزاج همهٔ اعضا کند درنظر اوّل، و اگرچنان بیند که از وجود آن عضو که فاسد باشد فساد مزاج اعضا حادث خواهد شد برقطع آن عضو اقدام کند و بدو التفات ننماید. و اگراین خلل متوقّع نبود غایت همّت براصلاح حال او مقصور دارند[10]. نظرمَلِك دراصلاح هرشخص[11] هم براین منوال باشد.

وشرط سیّم درمعدلت[12] آن بود که چون ازنظردرتکافی اصناف وتعدیل مراتب فارغ شود سَویّت میان ایشان درقسمت خیرات مشترك نگاه دارد واستحقاق واستعداد را نیز دران اعتبار کند، وخیرات مشترك سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند، چه هرشخصی را از این خیرات قسطی باشد که زیادت ونقصان بران اقتضای جور کند. امّا

نقصان جور باشد بر آن شخص و امّا زیادت جور بود بر اهل مدینه، و باشد که نقصان هم جور باشد بر اهل مدینه.

وچون ازقسمت خیرات فارغ شود محافظت آن خیرات کند بر ایشان، و آن چنان بود که نگذارد که چیزی ازاین خیرات ازدست کسی بیرون کنند بروجهی که مؤدّی بود به‌ضرر اویاضررمدینه، و اگربیرون شود عوض‌با اورساند از آن جهت که بیرون کرده باشند. وخروج حق ازدست ارباب‌یا به‌ارادت بودمانند بیع وقرض و هبه، یا بی‌ارادت بود چون غصب وسرقه، هریکی را شرایطی باشد. فی‌الجمله باید که بَدَل با اورسد یا از آن‌نوع یا ازغیر آن نوع تاخیرات محفوظ بماند، وباید که عوض بروجهی با اورسد که نافع بودمدینه را یا غیرضارْ، چه آنکه حق خود بازستاند بروجهی که ضرری به‌مدینه رسد[۱۳] جائر بود. ومنع جور به‌شرور وعقوبات باید کرد، وباید که عقوبات برمقادیر جورمقدَّر بود، چه اگرعقوبت ازجوربیشتربود به‌مقدار، جورباشد برجائر، واگر کمتربود جورباشدبرمدینه، وباشد که زیادت نیزهم جور بود برمدینه.

وحکما خلاف کرده‌اند تا هرجوری شخصیْ‌جوری بود برمدینه یا نه. کسانی که گفته‌اند جوربریك شخص جوربودبرمدینه گفته‌اند به‌عفو آن کس که‌برو جور کرده باشد[۱۴] عقوبت ازجائر ساقط نشود، و کسانی که‌گفته‌اند جور برو جوربرمدینه نبودگفته‌اند به‌عفو او عقوبت ازجائر ساقط شود.

وچون ازقوانین عدالت فارغ شود احسان کند با رعایا، که بعد ازعدل هیچ فضیلت در امور ملك بزرگتر ازاحسان نبود. و اصل در احسان آن بود که خیراتی که ممکن بود، زیادت برمقدار واجب بدیشان رسد بقدر استحقاق، وباید که مقارن هیبت بود چه فرّ و بهای مَلِك از

هیبت باشد، واستمالت دلها به‌احسانی حاصل آید که بعدازهیبت استعمال کنند، واحسان بی‌هیبت موجب بَطَر زیردستان و تجاسر ایشان و زیادتی حرص وطمع گردد، وچون طامع وحریص شوند اگرهمهٔ ملك به‌یك تن دهد از او راضی نگردد. وباید که رعیّت را به‌التزام قوانین عدالت وفضیلت تکلیف کند که، چنانکه قوام بدن به‌طبیعت بود و قوام طبیعت به‌نفس و قوام نفس به‌عقل، قوام مُدُن به‌مَلِك بود و قوام مَلِك به‌سیاست و قوام سیاست به‌حکمت. وچون حکمت درمدینه متعارف باشد و ناموس حق مقتدا، نظام حاصل بود وتوجّه به‌کمال موجود، امّا اگرحکمت مفارقت کند خذلان به‌ناموس راه یابد، وچون خذلان به‌ناموس راه یابد زینت ملك برود وفتنه پدید آید ورسوم مروّت مندرس شود ونعمت به‌نقمت بدل گردد.

وباید که اصحاب حاجات را ازخود محجوب ندارد، وسعایت ساعیان بی‌بیّنه نشنود، وابواب رجا وخوف برخلق مسدود نگرداند، و در دفع متعدّیان و امن راهها وحفظ ثغور و اکرام اهل بأس وشجاعت تقصیر جایز ندارد، ومجالست ومخالطت با اهل فضل و رای کند، و به لذّاتی که خاصّ به‌نفس او وتعلّق دارد التفات ننماید، و طلب کرامات و تغلّبات نه‌باستحقاق نکند، وفکر ازتدبیر اموریك لحظه معطّل نگرداند، چه قوّت فکرمَلِك درحراست مُلك بلیغ‌تر از قوّت لشکرهای عظیم باشد، وجهل به‌مبادی موجب وخامت عواقب بود، واگربه تمتّع و التذاذ مشغول گردد واغفال این امور کند خلل و وهن به‌کارمدینه راه‌یابد، واوضاع دربدل افتد ودرشهوات مرخّص شوند، واسباب آن مساعدت کند تا سعادت شقاوت شود وایتلاف[۱۵] تباغض و، نظام هرج، واوضاع الهی خلل پذیرد و به‌استیناف تدبیر وطلب امام حق و مَلِك عادل احتیاج افتد، و اهل این قرن ازاقتنای خیرات معطّل مانند؛ و این جمله

تبعهٔ سوء تدبیر یك تن باشد.

وبرجمله، باید که با خود اندیشه نکند که چون زمام حلّ وعقد عالم[۱۶] دردست تصرّف من آمده است باید که درساعات فراغت وراحت من بیفزاید، که این تباه‌ترین اسباب فساد[۱۷] رای ملوك باشد، بلکه سبیل او آن بود که ازساعات لهو و راحت، بل ازساعات امورضروری، مانند طعام خوردن وشراب خوردن وخواب کردن ومعاشرت اهل و ولد، در ساعات عمل وتعب و فکر و تدبیر افزاید.

و باید که اسرارخود پوشیده دارد تا بر إجالتِ رای قادر بود و از آفت مناقَضَت ایمِن، ونیزاگردشمن خبریابد به تحرّز وتحفّظ دفع تدبیر او بکند[۱۸]. وطریق محافظت اسرار با احتیاج به مشاورت و استمداد عقول آن بود که مشاورت با اصحابِ نُبل وهمّت وعزّت نفس وعقل وتدبیر کند که ایشان اذاعت رای نکنند، و با ضعفای عقول مانند زنان وکودکان البتّه نگوید، و چون رأیی مصمّم شود افعالی که ضدّ آن رای اقتضا کند با افعالی که مبادیِ امضای آن رای بود آمیخته کند، وازمیل به‌یکی ازدو طرف، یعنی طرف رای وطرف نقیضش، اجتناب نماید که هردوفعل مظنّهٔ تهمت، و طریق استنباط و استکشاف آن فکر بود.

و باید که دایماً منهیان ومتجسّسان به‌تفحّص از امورپوشیده و خصوصاً احوال دشمنان مشغول باشند و از افعال دشمنان وخصوم[۱۹] رایهای ایشان معلوم کند، چه بزرگترین سلاحی درمقاومت اضدادوقوف بود برتدبیرایشان؛ وطریق استنباط رای بزرگان آن بود که دراحوال[۲۰] ایشان، ازاخذ عزم و إعداد عُدّت و اُهْبت وجمع مفترقات و تفریق مجتمعات و امساك ازانچه مباشرت آن معهود بوده باشد، مانند احضار

غایبان و اشارت به غیبت حاضران و مبالغت در تفحّص اخبار و حرص زاید نمودن بر استکشاف امور و استماع احادیث مختلط و احساس تیقّظی زاید بر معهود، و بر جمله در تغییر امور ظاهر، نظر کنند و از مصادر و موارد اموری که از بطانه و خواصّ چون اهل حُرم معلوم گردد، و آنچه از افواه کودکان و بندگان و حواشی ایشان، که به قلّت عقل و تمییز موصوف باشند، استماع افتد استنباط کنند.

و بهترین بابی کثرت محادثت بود با هر کسی، چه هر کسی را دوستی بود که با او مستأنس بود و احادیث خود جلیل و دقیق با او بگوید، و چون مُجارات[21] و محادثت بسیار شود بر مکنون ضمایر دلیل ظاهر شود، و باید که تا ادلّه با هم باز نخواند و به حدّ تواتر نینجامد بر یك طرف حکم نکند. فی الجمله این معانی طریق استخراج اندیشه‌های ملوك و بزرگان باشد و در معرفت آن فواید بسیار بود، چه به جهت استعمال آن در وقت حاجت و چه به جهت احتراز از آن در وقت احتیاط.

و باید که در استمالت اعدا و طلب موافقت از ایشان با قصی الغایه بکوشد و تا ممکن باشد چنان سازد که به مقاتلت و محاربت محتاج نگردد، و اگر احتیاج افتد حال از دو نوع خالی نبود: یا بادی بود یا دافع؛ اگر بادی بود اوّل باید که غرض او جز خیر محض و طلب دین نباشد و از التماس تفوّق و تغلّب احتراز کند، و بعد از آن شرایط حزم و سوءظن به تقدیم رساند، و بر محاربت اقدام نکند الاّ بعد از وثوق به ظفر، و با حشمی که مُتّفق الکلمه نباشند البتّه به حرب نشود، چه در میان دو دشمن رفتن مخاطرهٔ عظیم بود، و مَلِك تا تواند به نفس خود محاربت نکند که اگر شکسته آید آن را تدارك نتواند کرد، و اگر ظفر یابد از قصوری که به وقع وهیبت و رونق ملك راه یابد خالی نماند. و در تدبیر کار لشکر کسی را

اختیار کند که به‌سه صفت موسوم بود: اوّل آنکه شجاع وقوی‌دل باشد وبدان صفت شهرتی تمام یافته و صیتی شایع اکتساب کرده؛ و دوّم آنکه به‌رای صایب وتدبیرتمام متحلّی باشد، وانواع حیل وخدایع استعمال تواند کرد؛ وسیّم آنکه ممارست حروب کرده باشد و صاحب تجارب شده.

وتا به‌تدبیر وحیلت تفرّق اعدا و استیصال ایشان میسّرشود استعمال آلت حرب ازحزم‌دوربود. و اردشیر بابك‌گوید: استعمال عصا نباید کرد آنجاکه تازیانه کفایت بود واستعمال شمشیرنباید کرد آنجاکه دَبّوس بکارتوان داشت، وباید که آخرهمه تدبیرها محاربت بود، که آخرالدّواءالکیّ. و در تفرّق کلمهٔ اعدا تمسّك به‌انواع حیل و تزویرات ونامه‌های بدروغ مذموم نیست امّا استعمال غدر به‌هیچ حال جایزنبود. ومهمترینِ شرایطِ حرب تیقّظ واستعمال جاسوس و طلایه باشد.

و درحرب ربح تجّار اعتبار باید کرد. وبرمخاطرهٔ آلات و مردان تا توقّع سودی فراوان نبود اقدام ننمایند. و درموضع حرب نظرباید کرد و جایگاه مردان چنانکه به‌حصانت وصلاحیتِ آن‌کار نزدیکتربود[۲۲] اختیار کرد. وحصار وخندق[۲۳] نشاید کرد الاّ در وقت اضطرار، چه امثال این[۲۴] موجب تسلّط دشمن باشد. وکسی که در اثنای حرب به‌مبارزتی یا شجاعتی ممتاز شود در عطا و صلت و ثنا و محمدت اومبالغت باید فرمود، وثبات وصبراستعمال کرد و ازطیش و تهوّرحذرنمود، وبه‌دشمن حقیراستهانت کردن وتأهّب وعُدّت تمام استعمال ناکردن ازحزم نبود، که‌کَمْ مِن فِئَةٍ قَلیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثیرَةً بِاذنِ اللّه. وچون ظفریابد تدبیر ترك نگیرد و ازاحتیاط وحزم چیزی با

کم نکند، و تا ممکن بود که کسی را زنده اسیر توان گرفت نکشد، چه در أسْر منافع بسیار بود مانند سَبْی کردن و رهینه‌داشتن و مال فدا کردن ومنّت بر نهادن. و در قتل هیچ فایده نبود. و بعد از ظفر البتّه قتل نفرماید وعداوت و تعصّب استعمال نکند، چه حکم اعدا بعد از ظفر حکم ممالیك و رعایا بود. و در آثار حکما آورده‌اند که به ارسطاطالیس رسید که اسکندر بعد از ظفر بر شهری شمشیر از ایشان باز نگرفت؛ ارسطاطالیس بدو عتاب نامه‌ای نبشت و در آنجا یاد کرد که «اگر پیش از ظفر معذور بودی در قتل دشمنان خویش بعد از ظفر چه عذر داری در قتل زیردستان خویش؟»

و استعمال عفو از ملوك نیکوتر از آنکه از غیر ملوك چه عفو بعد از قدرت محمودتر، و الحق چه نیکو گفته است در باب عفو کسی که گفته است:

سأُلزِم نَفْسی الصَّفحَ عَن کلِّ مُذْنبٍ
و إنْ کَثُرَتْ مِنهُ علیَّ الجرائمُ

و ما آلنّاس إلاّ واحدٌ مِن ثلٰثةٍ
شریفٌ ومشروفٌ و مثلٌ مقاومُ

فأمّا آلذّی فوقی فأَعرِفُ قَدْرَهُ
وأَتْبعُ فیهِ الحقَّ وآلحقُّ لازمُ

وَ امّا آلذّی دونی فإنْ قال، صُنْتُ عن
اجابتهِ عِرْضی وإنْ لام لائمُ

وَامّا الذّی مِثْلی فإنْ ذلَّ او هفا
تفضّلْتُ انَّ آلفضلَ بالحقِّ حاکمُ.

و امّا اگر در حرب دافع باشد و قوّت مقاومت دارد جهد باید کرد که به نوعی از انواع کمین یا شبیخون به سر دشمنان رود، چه اکثر

اهل شهرهائی که محاربت با ایشان[۲۵] در بلاد ایشان اتّفاق افتاده باشد مغلوب باشند، و اگر قوّت مقاومت ندارد در تدبیر حُصون و خندقها احتیاط تمام بجای آرد و در طلب صلح بذل اموال[۲۶] و اصناف حیل و مکاید استعمال کند. اینست سخن در سیاسات[۲۷] ملوك.

فصل پنجم

درسیاست خدم[۱] و آداب اتباع ملوك

و امّا معاشرت با ملوك و رؤسا عموم مردم را چنان بود که در نصیحت ونیکخواهی ایشان به‌دل و زبان تقصیر نکنند، و در افشای[۲] محامد و ستر معایب ایشان غایت جهد مبذول دارند، و در ادای حقوقی که برایشان متوجّه‌باشد مانند خراج وغیر آن انشراح صدر وخوشدلی استعمال کنند، و البتّه کراهت[۳] وانقباض بخود راه ندهند، و در امتثال اوامر و نواهی بقدرطاقت ایستادگی نمایند، و درنگاه داشتن احتشام و هیبت ایشان مبالغت بجای آرند، و در اوقات نوائب ومکاره جان و مال درپیش ایشان از روی محافظت دین و ملّت و اهل و ولد و شهر بذل کنند، وکسانی که به‌خدمت ملوك موسوم[۴] نباشند باید که برطلب قربت ایشان اقدام ننمایند، چه صحبت سلطان به دخول در آتش و گستاخی باسباع تشبیه کرده‌اند، وکسی که به‌جوارومعرفت ایشان ممتحن بود لذّت عیش وتمتّع از عمر برو منغّص گردد.

و امّاکسی که به خدمت ایشان مشغول باشد سبیل او آن بود که ملازمت کاری نماید که به‌صدد آن کاربود و مواظبت کند بر وظیفه‌ای که متکفّل آن شده باشد، و جهد کند در آنکه نصب‌العین مخدوم باشد به هروقت که اورا طلب کند، و ازمداومت حضور که مؤدّی بودبه ملالت

هم احترازنماید، چه ملالت از کثرت ازدحام مردم باشد، وچون زحمت خلق بر درگاه رؤسا بیشتر بود ایشان به‌ملالت اولی باشند، وباید که به‌هر کار که ازمخدوم اوصادرشود او را مدح گوید وآن‌کار را به‌راستی ستایش کند، وچون تأمّل کنند هیچ‌کارنبود در دنیا که آن را دو وجه نبود، یکی جمیل و دیگرقبیح، پس وجه جمیل هرکاری طلب کند وآن را حواله با مخدوم کند و درحضور و غیبت او بر ذکرمحامد افعال او توفّر نماید.

و اگرتدبیرمخدوم بدو حواله بود، مثلاً این شخص وزیر یا مشیر یا معلّم او بود وتعریفِ صلاح‌کارهای اوبرو واجب باشد، باید که داند که ملوك و رؤسا مانند سیلی باشند که ازسرکوه درآید و کسی که به یك دفعت خواهد که آن را ازسَمتی به‌سَمتی گرداند هلاك شود، امّا اگر به اوّل مساعدت نماید و به‌مدارا و تلطّف[5] یك جانب او بخاك وخاشه بلندگرداند به‌جانبی دیگر که خواهدتواند برد. هم براین سیاقت درصرف رای مخدوم ازانچه متضمّن فسادی بود طریق لطف وتدبیرباید سپرد، و بر وجه امرونهی او را برهیچ‌کارتحریض نفرمود، بل‌وجه مصلحتی که درخلاف رای اوبود با اونماید و او را به وخامت عاقبت آن‌کار تنبیه دهد و به‌تدریج در اوقات خلوت و مؤانست به امثال وحکایات گذشتگان‌وحیل[6] لطیف صورت آن رای را درچشم اونکوهیده کند.

وباید که درکتمان اسرارمخدوم مبالغت نماید، وطریق احتیاط در این باب آن بود که احوال ظاهر او به‌قدر استطاعت پوشیده می‌دارد تا چون بدین وجه کتمان ملکه کند سِرِّ پوشیده دانستن بروآسان شود، ومخدوم را نیز که این‌حال ازومعلوم‌گردد برو در افشای اسرار به‌تهمت

نیفتد، چه سرّ مکتوم از احوال ظاهر بسیار منتشر شود و در اثنای آن رؤسا را به کسانی که در آن سرّ محل اعتماد بوده باشند گمانهای بد حادث گردد، و علت ظهور اسرار آن بود که امور عالم به یکدیگر متصل است و از بعضی بر بعضی دلالت توان ساخت.

و باید که داند که ملوك و رؤسا را همتهائی بود که بدان منفرد باشند از غیر خویش، و آن همتها آن بود که بدان از همه خلق استخدام و تعبّد خواهند، و خود را دران و درهرچه کنند مُصیب شمرند، و سبب این سیرت کثرت مدح مردمان بود ایشان را، و تواتر تصویب اعمال و آرائی که از خاصّ و عام در مسامع ایشان تمکّن یافته باشد.

و باید که به هیچ وجه درهیچ کار جُرمی با مخدوم حواله نکند و اگرچه با او در غایت مباسطت باشد. و اگر چیزی ازو مستقبح بیند باز نگوید، و اگر بنادر سهوی کند و باز گوید بدان اعتراف نکند و اگرچه خبر آن به مخدوم رسیده باشد، که از اقرار تا اخبار تفاوت بسیار بود. و چون میان او و مخدوم حالی افتد که قبح آن عاید با یکی از هر دو بود حیلت کند در آنچه آن قبح با خود گرداند و براءت ساحت مخدوم ازان ظاهر کند، و چون او بریءُ السّاحة شود آن را سببی اندیشد از خارج که حوالهٔ آن از نزدیك او نیز بگردد و عذر او دران واضح شود، و در جملگی آنچه به نزدیك مخدوم محبوب و مکروه بود نظر کند و ایثار محبوب او کند و اگرچه بر مکروه نفس خود مشتمل بیند، و با خود مقرّر کند که در عبودیّت هیچ چیز با منفعت‌تر از ترك حظّ نفس خود نبود، و چون این معنی مقرّر کرده باشد در هر معامله و مجاراتی[7] که میان او و مخدوم افتد و خویشتن را دران حظّی بیند ترك آن حظ گیرد و ازان تجنّب نماید، و حظّ رئیس مستخلص گرداند تا ثمرهٔ خیر هم عاید با او

باشد، چه اگر در اوّل به استیفای حقّ خودمشغول گردد از خلل خالی نماند و ترك امور از افساد آن أولی.

ودرجذب منافع از رؤسا تلطّف عظیم بکار باید داشت والبتّه برسؤال والحاح دران اقدام ننمود وطمع وشره را مجال نداد، بل قناعت و کوتاه دستی بعادت باید گرفت، که خود دنیا روی به کسی نهد که[8] ازان مُعرض باشد و ازکسی امتناع کند که بران حریص بود، وجهد دران باید کرد که از رؤسا و مخدومان اسباب منافع طلبد نه نفس منافع، مثلاً اطلاق ید در آنچه موجب[9] اقتنای منافع وجمع فوائدبود، تا هم ازسؤال فارغ باشد وهم بر منفعت بسیارظفریابد، و حاصل این سخن آن بود که نفع به‌مخدوم طلبد نه ازمخدوم، که[10] هر که از رؤسا نفع گیرد ازو ملول شوند وهر که بدیشان نفع گیرد او را عزیزشمرند.

وخویشتن در چشم مخدوم چنان فرانماید که به کمتر کلمه‌ای و اندك‌تر سعیی که‌مخدوم فرماید جملگی اموال ومقتنیات خودبذل‌خواهد کرد، چه اگرچنین کند ازطمع او[11] بمال خودایمن شودواگرمناقشتی[12] بکاردارد حرص او تیزگرداندکه الممنوعُ محروصٌ علیه والمبذولُ مملولٌ منه؛ وجهدکند دران که ازجاه ومالی که کسب کند زینت وجمال مخدوم طلبد نه تجمّل نفس خود، چه این نوع به استیفا نزدیکتر و به مروّت لایق‌تر؛ وحذرکند از اتّخاذ چیزی که مخدوم بدان منفرد باشد یا لایق رؤسای دیگر بود مانند او،والاّ آن چیز را در معرض ذهاب و خود را درمعرض هلاك آورده باشد؛ و درهیچ چیز استغنا ننماید از مخدوم واگرچه چیزی حقیربود، و درهمه احوال قناعت و رضا بدانچه ازمخدوم بدو رسد شعارخودسازد، واگردرمقام سخط وعتاب مخدوم افتد البتّه ازوشکایت نکند وعداوت وحقد به دل راه ندهد و وجه‌گناه

با خودگرداند، و بعدازان اجتهاد کند و تلطّف نماید تا تجدید حالی که مُزیل سخط مخدوم باشد به نوعی که میسّرشود حاصل گردد[۱۳].

و اگربه‌یکی از وُلات که ظالم و بدخوی بود مبتلاگردد بایدکه داندکه او درمیان دو خطر افتاده است: یکی آنکه با والی سازد و بر رعیّت بود و دران هلاك دین ومروّت اوباشد، و دیگر آنکه با رعیّت سازد وبر والی بود ودران هلاك دنیا ونفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه به‌یکی ازدوچیز[۱۴] تواند بود، مرگ یا مفارقت کلّی؛ و با والی غیرمرضی‌السّیره هم جزمحافظت و وفا طریق نباشد تا آنگه که خدای مفارقت و نجات روزی کند.

و در آداب ابن‌المقفّع آمده است که: اگرسلطان ترا برادر گرداند تو او را خداوندگار دان، و اگر در تقریب تو زیادت کند تو در تعظیم او زیادت کن، وچون در خدمت او منزلتی یابی متلق[۱۵]لفظی مانند تضرّعات متواتر و دعا در هر لفظی استعمال مکن، که آن علامت وحشت وبیگانگی بود مگربرسرجمع که‌آنجا در این باب تقصیرنشایدکرد، و با اوتقریرمده که «من به نزدیك توحقّی[۱۶] یا سابقهٔ خدمتی دارم» بل به‌تجدید نصیحت و لواحق طاعت سوابق حقوق را نزدیك او تازه می‌دارچنانکه آخر آن اوّل را احیاکند، چه پادشاه حقّی راکه آخرش از اوّل منقطع بود فراموش کند و رحم با همه‌کس مقطوع دارد.

وهیچ‌کارسخت‌تر از وزارت سلطان نبودکه به‌مکان اومنافست بسیارکنند وُحسّاد او اولیای سلطان باشندکه درمنازل و مداخل با او مساهم ومشارك باشند، وپیوسته طامعان منصب او منتهز فرصتی، حبایل بازکشیده ومترصّد ایستاده، وهیچ سلاح اورا چون‌صحّت واستقامت

نبود چه درسرّ وچه درعلانیت؛ وباید که اگروقوف یابد بر کید حاسدی یا سعایت معاندی بظاهرچنان فرانماید که او را بدان هیچ‌مبالات نیست، و درحضرت مخدوم خشمی و کینه‌ای از ایشان اظهار نکند که مؤکّد سخن ایشان‌گردد، و اگردرمقام سؤال وجواب ومناظره وجدال افتد جواب به‌وقار وحلم وحجّت گوید که غلبه همیشه حلیم را بود.

و هم در آداب ابن‌المقفّع آمده است که شرایط خدمت ملوك ریاضت نفس بود برمکروه وموافقت ایشان درمخالفت رای خود و مقدّر کردن اموربرهوای ایشان وکتمان اسرار وبحث ناکردن ازچیزی که ترا بران وقوف ندهند ومجاهده کردن در تحرّیِ رضای ایشان به همه وجوه وتصدیق اقوال وتزیین آرای ایشان ونشرمحاسن و ستْر مساوی وتقریب آنچه آن را نزدیك خواهند وتبعید آنچه آن را دور گردانند وتخفیف مؤونت خود برایشان و احتمال مؤونت ایشان و بذل مجهود در طاعت به عادت گرفتن.

وکسی راکه ازعمل سلطان‌گریزبود باید که ممارست آن اختیار نکند، که سلطان حایلی بود میان مردم ولذّت دنیا وعمل آخرت، واگر به‌خدمت‌موسوم گرددباید که شتم‌سلطان بشتم‌نشمردوغلظت ایشان‌بغلظت ندارد، که‌بادعزّت‌زبان‌گشاده‌گرداند به‌أعراض مردمان بی‌سابقهٔ سخطی، پس بدین قدر با ایشان مواسات باید کرد و ازان باك نداشت، و از مسخوطٌ علیه ومتّهمِ مخدوم تجنّب باید نمود و با او دریك مجلس جمع نباید آمد، و ازثنا وتمهید عُذر او امتناع باید کرد چندانکه خشم مخدوم ساکن شود وعاطفت اوامیدوار بود، آنگاه اظهار معذرت اورا وجهی لطیف استعمال باید کرد تا با سر رضا آید.

و هم در آداب ابن‌المقفّع آمده است که چون والی با توسخن

گوید به دل و گوش وجوارح و اعضا اصغای سخن او را باش، و به‌هیچ فکر وعمل و نظر به چیزی دیگر و به کسی مشغول مشو، و در مجلس سلطان سرّ مگوی، که هر که به‌حضور او دو تن سرّ گویند آن کس از ایشان کینه گیرد، و درسلطان این معنی به‌مبالغت‌تربود، وچون از کسی سؤالی کند توجواب مده که آن° هم خفّت وزن تو اقتضا کند و هم استخفاف[۱۷] سایل ومسؤول، ومع‌ذلك اگر سائل گوید: «ازتونمی‌پرسم» چه جواب دهی؟ واگر ازجماعتی پرسدکه تو ازیشان باشی برجواب سبقت مطلب، که دیگران خصم توشوند و برسخن توعیب جویند و برعثرت تو رحمت نکنند، بل تأخیرکن تا دیگران بگویند وعیب وهنر هرسخنی بدانی پس آنچه داری اگربهتر بود عرضه می‌دار.

واگرسلطان ترا عزیزداردبراهل‌قربت اووخدم قدیم‌تقدّم‌مجوی، که این‌خلق ازاخلاق سفهابود؛ وبدان که‌هرمردی را[۱۸]، اگرپادشاه‌بود و اگرزیردست، باکسی مناسبتی طبیعی بود، و اگرچه آن کس در مرتبهٔ ادنی' بود مؤانست ومؤالفت او ایثارکند وهرچند به‌ظاهر ازو دوربود، و سبب آن اتّصال روح باشد به‌روح، وچگونه ایمن توانی بود، اگر برکسی تفوّق و تقدّم طلبی، ازانکه آن کس را در باطن با مخدوم تو وسیلتی بودکه حقّ آن ضایع نتوان‌گذاشت؟ پس هردو به‌مناقشت و دفع[۱۹] بیرون آیند.

و اگرپادشاه رائی زندکه تو آن راکاره باشی با اوموافقت‌کن و تذلّل نمای وحقیقت دان که سلطان اوست نه‌تو، پس اولی آنکه تو متابعت مراد او کنی نه‌آنکه ازو مساعدت و مطاوعت التماس کنی و به حسب رای وهوای خویش سخن‌گوئی.

اینست تمامی سخن در این باب.

فصل ششم
در فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصدقا

چون مردم مَدَنی[۴] بالطّبع است و تمام سعادت او به نزدیک اصدقای اوست و دیگر شرکای او در نوع، و هر که تمامی او با غیر او بود به تنهائی کامل نتواند شد، پس کامل و سعید کسی بود که در اکتساب اصدقا غایت جهد بذل کند و خیراتی که بدو تعلّق گرفته باشد ایشان را شامل گرداند، تا به معاونت ایشان آنچه بانفراد حاصل نتواند کرد حاصل کند، و در مدّت عمر به وجود ایشان تمتّع و التذاذ یابد، تمتّعی حقیقی و التذاذی الهی چنانکه گفتیم نه لذّت حیوانی، الّا آنکه این قوم بس عزیز الوجود ند و اصحاب لذّت حیوانی و بهیمی کثیر الوجود، و در معاشرت ایشان اقتصاری[۱] اندك اولی، چه این طایفه بمنزلت نمك و توابل باشند که هرچند در طعام بدیشان احتیاج بود امّا به جای غذا نایستد.

و امّا صدیق حقیقی به عدد بسیار نتواند بود، چه شریف نادر بود و عزّت از لوازم قلّت باشد؛ و چون محبّت او به افراط کشد، و محبّت مفرط در بیشتر احوال چنانکه گفتیم جز میان دو تن اتّفاق نیفتد، پس صدیق حقیقی به عدد بسیار نبود، ولکن حسن عشرتی و کرم لقائی که با او به استحقاق استعمال افتد با بسیار کسان بی استحقاق استعمال باید کرد به جهت طلب فضیلت، چه مردم خیّرِ فاضل در معاشرت معارف خود مسلك معاشرت اصدقا سپرد، و التماس صداقت حقیقی کند از همه کس.

و ارسطاطالیس گفته است: مردم به دوست محتاج بود در همه احوال، امّا در حال[۲] رخا از جهت احتیاج به ملاقات و معاونت[۳] ایشان، و امّا در حال شدّت از جهت احتیاج به مواسات و مؤانست ایشان. و به حقیقت

احتیاج پادشاهان بزرگ به‌مستحقّان تربیت و اصطناع مانند احتیاج درویشان بود به‌اهل احسان و معروف. وطلب فضیلتِ صداقت که در نفوس مفطور است مردمان را باعث می گرداند برمشارکت در معاملات ومعاشرت به‌عشرتهای جمیله[۴] ومداعبت با یکدیگر واجتماع در ریاضات و صید و دعوات. تا اینجا سخن حکیم است.

و اُنسُقراطیس گوید: من عجب دارم از کسانی که اولاد خویش را اخبار ملوك و وقایع ایشان و ذکر حروب وضغائن وانتقاماتِ خلق از یکدیگر می آموزند، ودرخاطر ایشان نمی آید که احادیث الفت و اخبار اکتساب مودّت و آنچه لازم آن فضیلت بود، ازخیراتِ شامل ومحبّت و مؤانستی که معیشت بی آن ممکن نیست و حیات با قطع نظر ازان محال بود ، در ایشان آموختن اولی بود ، چه اگر همهٔ دنیا و رغائب دنیا کسی را حاصل بود و فایدهٔ این یك خصلت ازو منقطع، زندگانی برو وبال بود بلکه بقای اوممتنع باشد، واگر کسی امر مودّت خوار وخرد شمرد به‌حقیقت خوار وخرد آن کس بوده باشد، واگر گمان بَرَد که تحصیل آن به‌آسانی صورت بندد گمان او خطا بود، چه اقتنای[۵] اصدقائی که برمحكّ امتحان به‌عیاروثوق باز آیند سخت متعذّر تواند بود. واعتقاد من آنست که قدر مودّت وخطرمحبّت از جملگی کنوز و دفاین عالم وذخائر ملوك، ونفایه‌ای[۶] که اهل دنیا را بدان رغبت بود ازجواهر برّی وبحری، وآنچه ازان تمتّع می‌یابند چون حرْث و ابنیه وامتعه[۷] وغیر آن، بیشتر بود، و تمامت این رغایب درموازنهٔ فضیلت صداقت نیفتد، چه هیچ ازاین جمله در وقتی که لَسْعتِ مصیبتِ محبوبی روی نماید نافع نیاید ودنیا ومافیها به‌جای دوستی معتمد که در مهمّی مساعدت کند یادر اتمام سعادتی عاجل یا آجل معاونت دهد

نایستد[۸]. حبّذا کسی که بدان نعمت[۹] مغتبط بود و اگرچه از ملك عالم خالی بود، و از و نیکو حالت تر آنکه در ملابست ملك ازچنین سعادتی محظوظ باشد، چه کسی که مباشرت امور رعیّت و تعرّف احوال ایشان ونظر در کلّیات وجزویات ممالك برقانون احتیاط خواهد کرد او را دو گوش و دوچشم ویك دل ویك زبان کفایت نتواند بود، وچون مالك چشمها وگوشها و دلها وزبانهائی شود که به‌عدد بسیار بود و به‌معنی مانند گوش وچشم ودل وزبان او، اطراف ملك بدو نزدیك نماید، وبی تجشّمی براسرار ومغیّبات اطّلاع یابد، وغایب را درصورت شاهد مشاهده کند، واز کجا این فضیلت توقّع توان داشت الاّ از صدیق صدوق؟ و چگونه در ان طمع توان افگند الاّ به‌وسیلت رفیق شفیق؟ تا اینجا سخن این حکیم است.

و چون تعرّف حال این نعمتِ جلیل و فضیلت خطیر کرده آمد سخن در کیفیّت اقتنا و اقتناص باید گفت، و بعدازان به چگونگی محافظت آن اشارت باید کرد، که طالب این خَلّت[۱۰] به‌منزلت آن شخص نبود که گوسفندی فربه می‌خواست به‌گوسفندی آماسیده فریفته شد. چنانکه شاعر از آن معنی عبارت کرده است:

أُعیذُ ها نظراتٍ مِنكَ صادِقَةً	أن تَحْسَبَ الشَّحْمَ فیمَنْ شَحْمُهُ وَرَمُ

علی الخصوص مردم که از حیوانات دیگر به‌تصنّع واحتیال و اظهار فضیلت از روی ریا منفرد است، مثلاً بذل مال کند با بخل تا به‌جود موصوف باشد، و اقدام کند بر اهوال با جُبن تا به‌شجاعت معروف گردد؛ ودیگر حیوانات از تظاهر اخلاق خود تحاشی نکنند و از استعمال استعماش و تصنّع دور باشند.

ومَثَل طالب این فضیلت با عدم تمییز مَثَل کسی بود که بر طبایع حشایش واقف نبود، واکثر نباتات[۱۱] درچشم او متشابه نماید، پس

بر تناول چیزی به‌تصوّر آنکه شیرین باشد اقدام کند وتلخ یابد، و به استعمال حشیشی که آن را غذا پندارد قصد کند وخود آن زهر بود، لکن چون بر کیفیّت اکتساب وقوف یابد ارتکاب خطر نکند، و درمودّت[12] اهل تمویه وخداع که خویشتن را به‌صورت فضلای اخیار فرانمایند و چون کسی را در دام تزویر افگنند مانندسباع او را فریسه و اکیلهٔ خود کنند، نیفتد.

و طریق این‌مطلوب آنست که اُنسقراطیس فرموده است، گوید: چون خواهند که استفادت صداقت شخصی کنند اوّل ازحال[13] اوتفحص باید کرد تا در ایّام صبا معاملهٔ او با پدر ومادر وبا اقران و با عشیرت چگونه بوده است، اگرشایسته یابند ازو امیدِ صلاحیت محبّت دارند والاّ ازو پرهیزواجب‌دانند، که کسی که به عقوق منسوب بود مراعات حقوق نکند؛ بعدازان ازسیرت او با دوستانی که در ماتقدّم داشته باشد بحث باید کرد و آن را با امتحان اوّل اضافت کرد؛ پس تتبّع سیرت اوباید کرد درشکر نعم و کفران آن، و غرض از شکر نه‌مکافات بود، چه‌گاه بود که قلّت ذاتِ ید از قیام به‌مکافات‌عاجز گرداند، امّا شکور تعطیل نیّت‌ازمکافات و زبان‌ازتحدّث به‌خیر جایز ندارد،و کفور از نشر ذکرجمیل که همه کس بران قادربودتکاسل نماید وهر احسان که درباب اوتقدیم یابد بغنیمت شمرد و آن را حقّ خود داند، وبه‌حقیقت هیچ آفت را در ازالت نعمت آن نکایت نبود که کفران را. و تأمّل باید کرد در سبب آنکه از اوصاف اشقیا هیچ صفت تباه‌تر از کفران نشمرند، و خود کفردرلغت عرب مشتق ازان است، و درصفات سعدا هیچ خصلت به درجهٔ شکرنرسد، ومزید نعمت وثبات آن برشکر متبنّی باشد. و چاره نبود ازتعرّف این خُلق در کسی که به‌مؤاخات او رغبت افتد تا به

کفوری که ایادی برادران و انعام رؤسا مستحقر شمرد مبتلا نگردد؛ پس نگاه کند تا حال میل او به لذّات و شهوات چگونه است، چه شدت انبعاث بران مقتضیِ تقاعد بود از رعایت حقوق إخوان؛ ودرحال محبّت او زر وسیم را وحرص وشعف به جمع و اقتنای آن هم نظری شافی استعمال کند، که بیشتری ازمعاشران که به تظاهر محبّت یکدیگر موسوم باشند، و درتهادیِ نصیحت یکدیگر اغفال روا ندارند، چون معاملهٔ ایشان با یکدیگر به یکی ازاین دو[14] سنگ پاره رسد، وتنازعی درمیان آید، همچون سگان با یکدیگر درشغب آیند و به آواز بلند و محاورهٔ سفها والفاظ اخسّا مجادله ومخاطبه کنند ومایهٔ عداوت مدّخر نهند؛ بعد ازان نظر کند تادرمحبّت ریاست وحرمت اورا به کدام مقام یابد، چه کسی که به غلبه و تفوّق مشعوف بود انصاف درمودّت استعمال نکند، وبه اخذ واعطای متساوی راضی نگردد، بلکه ترفّع وتکبّر اورا براستهانت اصدقا با ایشان وبزرگ منشی[15] نمودن دارد، و مودّت و غبطت با مقارنت این خصلت تمام نشود و آخرالامر به عداوت وحِقد انجامد؛ بعدازان نظر کند تا شعف او به غِنا و الحان وضروبِ لهو وبازی و استماع انواع مجون ومضاحك به چه درجه یابد، چه افراط در این ابواب اقتضای آن کند که از مساعدت یاران ومواسات با ایشان مشغول ماند، وازمکافات ایشان به احسان وتحمّل تعب حق گزاری و مداخله با یاران در اموری که برمشقّتی مشتمل بود گریزان باشد.

پس چون بدین امتحانها باز آید[16] و از رذیلتهائی که برشمردیم منزّه باشد او را صدیقی فاضل باید شمرد و درمحافظت او و رغبت در مصادقت او هیچ دقیقه مهمل نگذاشت که

لافَخرَ إلاّ بالصدیق آلفاضلِ

و یکی از حکما گفته است: إنّی لأَعجبُ مِمَّن یَحْزَنُ و لهُ صدیقٌ فاضلٌ.

و بریك دوست حقیقی، اگر یابد، اقتصار اولی بود، که کمال عزیز است، و نیز با کثرت اصدقا وجوب قیام به حقوقِ مختلف عارض شود، و در بعضی اوضاع به إغضا از بعضی اضطرار افتد، چه بسیار بود که احوالی متضاد مترادف گردد، مانند آنکه درمساعدت یك دوست به شادی او ابتهاج باید نمود و درموافقت دیگری به‌اندوه او اندوهگن بود، یا به‌سبب سعی یکی در کاری مبادرت باید نمود در حرکت، و به سبب تقاعد دیگری اهتمام کرد به‌سکون، ودرمیان چنین احوال جز تحیّر و اهمالِ طرفی از دوطرف حاصلی نتواند بود.

و باید که ازفرط حرص درطلب فضایلْ به‌تتبّع صغارِ عیوب یاران مشغول نشود، که اگرسلوك این طریقه کند هیچ کس را با سلامت نیابد، ونتیجهٔ آن وحدت و وحشت بود، وازفضیلت صداقت محروم ماند، بل واجب چنان بود که ازمعایب حقیر که آدمی از وصمت آن‌منزّه نتواند بود إغضا نماید، و درعیوب نفس خود تأمّل کند تا مانند آن‌از دیگری تحمّل تواند کرد؛ وباید که ازعداوت کسی که با او سابقهٔ صداقتی داشته باشد یا مخالطتی ـ که از لواحق صداقت بود ـ نموده احتراز کند، وقول شاعر بشنود که:

عَدُوُّك مِنْ صَدیقِكَ مُستفادٌ فَلا تَستَکثِرَنَّ مِنَ الصِّحابِ
فإنَّ الدّاءَ أکثرَ ماتَراهُ یکونُ مِنَ الطَّعامِ أوِ الشَّرابِ

و واجب چنان بود که چون دوست به‌دست آید درمراعات و تفقّد اومبالغت کند، والبتّه به‌هیچ حق ازحقوق او واگرچه اندك بود استهانت ننماید، وبه‌مهمّاتی که‌او را عارض شود قیام کند، ودرحوادث

روزگار با او یار بود، و در اوقات ِ رَخا به‌روی گشاده و خلق خوش او را تلقّی کند، و آثار بشاشت و ارتیاح به‌دیدار او در چشم و روی و حرکت و سکون پدید آرد، و برفرط حِفاوتی که درضمیر دارد قناعت نکند، که اطّلاع برضمایر جز متولّی سرائر را نبود.

إن کانَ وُدُّك فی ٱلطَّویّة کامناً		فَاطْلُبْ صدیقاً عالِقاً بِالغیبِ

تا هرروز و هرلحظه وثوق او به‌مودّت و سکون نفس او به‌حضور و غیبت در زیادت بود، و چون مسرّت و ابتهاج به‌دیدار خود در شمایل آن کس مشاهده کند به‌مودّت او متیقّن گردد، چه ِ حفاوت حقیقی در وقت لقای اصدقا پوشیده نماند، و معرفت سرورغیری به‌مکان خود در شکل او بس مشکل نباشد.

وهمین سیرت با کسانی که دلبستگی او به‌کار ایشان معلوم بود چون اصدقا و اولاد و اتباع وحواشی مبذول دارد، و برثنا و محمدت او با[17] ایشان، بی‌اسرافی که مؤدّی بود به‌مَلَق، و تکلّفی که مستدعی مَقْت باشد، چه در حضور وچه درغیبت، توفّر نماید، و صیانت این معنی ازشایبهٔ مَلَق و کدورت ِ نفاق به‌تحرّی صدق بود در اقوال و افعال، چه انحراف ازجادّهٔ صدق به‌ظاهر مَلَق بود وبه‌معنی نفاق، وهر دو مذموم باشند؛ و بایدکه التزام این طریقت عادت گیرد و توانی و تهاون را به‌وجهی از وجوه بدان راه ندهد، چه ملازمت این سیرت مستجلب محبّت خالص ومستدعی ثقت تامّ بود، وبدان محبّت ِ غربا وکسانی که با ایشان معرفتی سابق اتّفاق نیفتاده باشد حاصل آید؛ و چنانکه کبوتر که درمسکن کسی توطّن سازد و با او انس گیرد و به‌حریم و حدود خانهٔ او طواف کند اشکال وامثال را به‌نزدیك او جمع کند؛ مردم نیزچون برخُلق کسی واقف شود و به‌اختلاط او راغب گردد وبه‌مؤانست

اومبتهج باشد اقران و اشباه خود را برو دلالت کند، بلکه حیوان ناطق برحیوان غیرناطق درحسن وصف واشاعت ثنا ونشرمحاسن راجع باشد.

و بباید دانست که همچنانکه شرکت دادن اصدقا را با خود در سرّا و احتراز ازاختصاص وانفراد به‌نعیم دنیا واجب بود؛ مشارکت نمودن با ایشان درضرّا ازان واجب‌تر بود، و ادای آن حق را درچشم مردم[18] وقع بیشتر، چنانکه گفته‌اند:

دَعْـوَی اَلإخاءِ علی اَلرَّخاءِ کثیرةٌ

بَلْ فی اَلشَّدائد تُعْرَفُ اَلإخوانُ

و چون چنین بود درمصائب و نکبات و تغیّر احوال و اوقات که دوستان را طاری شود مواسات با ایشان به‌نفس و مال و اظهارتفقّد و مراعات زیادت ازمعهود لازم باید شمرد، و دران انتظار التماس ایشان، چه به‌تصریح و چه به تعریض، محظور دانست، بل به فراست وکیاست بر مکنون ضمایر و اندرون دلهای ایشان اطّلاع باید یافت، و درانجاح مطالب، پیش از اظهارطلب، غایت‌جهد مبذول داشت، و در اندوه و غم مساهمت ومقاسمت نمود، تا باشد که بعضی از مؤونت مشقّت ایشان کفایت کند و به موافقت و مشارکت تخفیف و سلوت یابند.

واگر به مرتبه‌ای از مراتب بزرگی وسیادت‌رسد یاران ودوستان را با خودمستغرق آن کرامت گرداند بی آنکه خود را دران رجحانی نهد یا به‌شائبهٔ منّتی ملوّث کند، واگروقتی ازدوستی وحشتی یا نقصان مؤانستی احساس کند درمخالطت و استمالت او[19] جهد زیادت کند، چه اگراونیز به‌سبب غیرتی یا تکبّری یا احتراز[20] مذلّتی یا ارتکاب سوء خلقی تأنّی کند حبل مودّت گسسته شود و وَهْن[21] به‌عهود صداقت‌راه

یابد، ومع‌ذلك از زوال آن حالت ایمن نتوان بود، و باشد که بعدازان حیائی وخجلتی دامن‌گیر آید که به‌سبب آن در قطع و مفارقت رغبت نمایند، وعادت محمود در این باب آن بود که هرچه زودتر تدارك کنند و آنچه سرّ مسأله باشد وسبب وحشت[۲۲] از دل پاك بی غلّ وغش اظهار کنند که برکت[۲۳] راستی بسیار بود، واگر مجرم صدیق بوده باشد عتابی به لطف آمیخته به‌تقدیم رساند که: وفی العِتاب حیاةٌ بینَ أقوام. و پس اثر آن به‌کلّی از دل خود و او محو کند.

و باید که مداومت مراعات را سبب تبقیهٔ محبّت تنها نشمرند، بل آن را در جملگی امور و اسباب مطّرد دانند، یعنی اگر در تعهّد مرکوب یا ملبوس یا منزل یا چیزی دیگر فی المثل اهمال برزنند وحسن رعایت را درباب هریك به‌اتّصال مقرون ندارند ازفساد و انتقاض آن چیز ایمن نباشند؛ پس چون صورت در و دیوار از تغافل در تعهّد به تشویش وخرابی می‌گراید بنگر که جفای کسی که امید همه خیرات ازو بود واعراض از کسی که انتظار مشارکت در سرّا وضرّا بدو بود چه تأثیر کند، بعدما که ضرری که ازاختلال نوع اوّل متوقّع بود برفوات یك نوع منفعت مقصور باشد، و وجوه ضرری که ازجفای دوستان وانقطاع مودّت ایشان منتظر بود متنوّع؛ چه اگر دشمن شوند ومنافع ایشان با مضارّ گردد ازغوایل عداوت ایشان خوف بی‌نهایت بود، و انقطاع امید ازچیزی که آن را بدلی نتواند بود بعلاوه حاصل، وبه‌التزام مداومتِ مراعات از وخامت عاقبت فراغت می‌توان یافت و از این فضیلت تمتّع گرفت.

ومِراء هرچند با همه‌کس مذموم بود با دوستان استعمال کردن مذموم‌تر باشد، چه از مراء قلع مودّت حاصل آید، و سبب آن بود که

مراء سببِ اختلافست، و اختلاف علّتِ تباین، و تباین مشتمل بر همه‌شرها، وطلب الفت و دوستی خود در اصل ازجهت احتراز از تباین لازم‌شده است، و بسیار بود که کسی مراء کند با دوستان خود و گوید مراء سبب تشحیذِ خاطر و تیزی ذهن باشد، پس درمحافل که رؤسا و اهل نظر جمع باشند به‌ممارات اصدقا با دیدار آید، و از قاعدهٔ ادب تجاوز کند و به الفاظ جهّال و عوام تلفّظ، تا حاضران را انقطاع و تبلّد ایشان روشن گرداند، و درحال خلوت و مذاکرت این فعل نکند، بل این فعل آنجا بکاردارد که ایشان را دقّت نظروحاضرجوابی وتذکّرمعانی کمتربود، وغرض اوازسفاهتِ برملاآن بُوَد که تا به‌خجلت این اسباب برایشان مشوّش گردد؛ و به‌حقیقت این کس ازاهل بغی وجبّاران روزگار بود، چه جبّاران چون به‌بسیاریِ ثروت ونعمت طاغی شوند یکدیگر را به حقارت وصغار موسوم دارند، و در مروّت یکدیگرطعن کنند وتتبّع عیوبِ عوارف[24] یکدیگرمحمود شمرند تا حال میان ایشان به عداوت رسد، و در ازالت نعمت یکدیگر سعایت کنند و کار به سفك دماء و انواع شرور انجامد، و این جمله از توابع و لواحق مرا باشد.

وحذر کند ازآنکه بخل کند با دوست به‌علم و ادبی که بدان متحلّی باشد، یا حرفت و صناعتی که درآن ماهر[25] بود؛ بل چنان سازد که او را به‌محبّت استبداد و ایثار انفراد درآن باب منسوب نتوان کرد، که مضایقت با دوستان درمتاع دنیا که به ضیق مجال موصوف بود، و به‌حرمان ونقصانی که به‌سبب مزاحمت درجانب بعضی لازم آید موسوم، قبیح است، فکیف درمقتنیاتی که به‌انفاق زیادت گردد و به‌بخل نقصان پذیرد، وممانعت ومزاحمت دران مستدعی حرمان ونقصان نبود و وفور حظّ یکی مستلزم خسران دیگری نباشد.

و این مایه معلوم باید کرد که بخل درعلوم یا از قلّت بضاعت بود یا از طلب تسوّق به‌نزدیك جهّال، یا ازخوف آنکه درمکسب فتوری ونقصانی پدید آید، یا از روی حسد؛ وجملگی این انواع قبیح ومذموم است. وبسیار بود که کسی به بخل برعلم خود قناعت ننماید تا برعلم دیگران نیز بخل کند، وایشان را در افشا وافادت سرزنش وملامت کند، واز این طایفه بسیار کسان بوده‌اند که بر تصنیف فاضلی ظفریافته‌اند وآن را از مستفیدان بازداشته و اثرش مدروس گردانیده، و این خلق منافی مودّت وموجب انقطاع أطماع اصدقا باشد.

وحذر باید کرد از آنکه کسی از اصحاب و اتباع این کس به‌ذکر چیزی ازامور واسباب دوست او بر وجهی ناپسندیده تجاسر تواند کرد تا به‌نفس او چه رسد، یا به حکایت عیب چیزی که متّصل باشد بدو رخصت یابد تا به‌عیب ذات او چه رسد، بل باید که هیچ آفریده را از متّصلان ومتعلّقان او در ارتکاب این معنی طمع نیفتد، نه از روی جدّ و نه از روی هزل، نه‌به‌وجه تصریح و نه‌ازطریق تعریض؛ و چگونه احتمال ذکرنامحمود کسی توان کرد که توچشم و دل او باشی و خلیفه وقائم‌مقام او درغیبت او؟ بلکه خودْ او باشی[۲۶]، چه اگرچیزی از این نوع به‌سمع او رسد شك نکند که مصدر آنْ رای تو بوده باشد یا ترا دران رضائی بوده، پس از تومتنفّرشود و دوستی دشمنی گردد.

وچون بر دوست عیبی بیند با اوموافقت باید نمود، موافقتی لطیف که درضمن آن باشد ارشاد و تنبیه او، چه‌طبیب استاد به‌تدبیر غذائی معالجه کند رنجی راکه نااستاد بر شقّ وقطع آن اقدام نماید، ومراد ازاین موافقت نه‌آن بود که از عیب او اغضا کند و برو پوشیده دارد، بلکه این معنی خیانت محض بود ومسامحت درچیزی که ضرر آن

عاید با هردو باشد، و تنبیه دادن دوستان برمعایب ایشان اوّل به‌مثلی یا حکایتی ازغیری أولی بود، پس اگرنافع نیاید بر وجه تعریض اشارتی خفیّ مرموز بدو درمیان عبارت درج باید کرد، واگربه تصریح احتیاج افتد در وقتِ خلوت، بعد ازتقدیم مقدّماتی که مقتضیِ وثوق بود و به‌ذکرحالهائی که مستدعی اطمینان‌قلب و مزید شفقت‌وحفاوت‌باشد، آن معنی ایراد کرد.

والبتّه آن حدیث ازمسامع اصدقا و خلطای دیگر، تا به اجانب و اعدا رسیدن، پوشیده داشت که حقِّ دوست زیادت ازان بود که اورا درمعرض مذمّت اضداد و استخفاف اعدا آرند. و در باب صداقت از مداخلت نمّام احترازتمام باید کردوسخن ایشان را البتّه مجال استماع نداد، چه أشرار درصورت نصحا درمیان أخیارمداخلت کنند ودراثنای احادیث لذیذ سخنی از دوستی به دوستی نقل کنند ملوّث به شایبهٔ تحریف و تمویه،وآن را درزشت‌ترین صورتی برو عرضه دهند، تااگر مجال زیادت تجاسری یابند به‌حدیثهای فرا بافته و دروغهای برتراشیده تقبیح صورت او کنند در نظر این کس، تا صداقت ایشان به عداوت کشد.

و قدما نمّام را تشبیه کرده‌اند به کسی که به‌ناخن بنیاد دیوارهای استوارمی‌خراشد وسرانگشت را جای می‌طلبد، تا چون به تفحّص و تفتیش بی‌حدّ رخنه‌ای یابد به کلنگ آن را بزرگ‌ترکند و قواعد آن دیوارخراب‌گرداند، تا موجب انهدام بنا شود، و در این باب حکایات وامثال بسیار ایرادکرده‌اندکه یکی ازان باب اسد و ثور است در کلیله و دمنه، وغرض‌ازوضع چنان حکایتها آنست که چون سبعی‌قوی[۲۷] به خدیعت روباهی ضعیف در معرض استیصال حیوانات عظیم آید، یا

ملکی قاهر به‌مداخلت نمّامی که خویشتن درصورت ناصحان فرا نماید نیّت درحقّ وزرا و نصحای خود، که قوام ومدارملك بر ایشان بود، فاسدگرداند، تا بعدازفرط تمکین و انفاذ تصرّف و ایثارایشان بر اولاد خویش، به‌حقد وعداوت‌گرایند، و بر بطش وقتل و تعذیب ایشان‌اقدام کنند، شایدکه درباب دوستانی که بروزگار اختیار احوال ایشان‌کرده باشند وصداقت ایشان ذخایر اوقات شداید ساخته و به‌منزلت ارواح‌در دلها جای داده، ازسعایت ایشان حذر کنند؛ ونیکو گفته‌اند در این معنی این ابیات:

وَ أعِزَّةٍ قَدْكُنْتُ دِنْتُ بِحُبِّهِم
وكذاك كُلُّهُم بِحُبّی دانوا

كُنتُ المُفدّی بَیْنَهُمْ وَ لَدَیْهِم
بِحیاةِ رأسی کانتِ الایمانُ

فَسَعَی الأعادی بالنّمائم بیننا
حتّی تفرّقنا و بِنْتُ و بانوا

و احتیاط درباب حفظ محبّت که احتیاج بدان از روی احتیاج به‌تمدّن ظاهر است از اهمّ مهمّات بود، تا نقصان بدان راه نیابد و معنی اتّحاد زایل نشود، چه اکثر فضایل خلقی که برشمردیم هم بر محافظت نظام تألّف، که وجود نوع بی‌آن نتواند بود، مقصور باشد، مثلاً احتیاج به‌عدالت ازجهت تصحیح معاملاتست تا از رذیلت جور مصون ماند، و احتیاج به‌عفّت ازجهت ضبط شهوات بدنی تا جنایات عظیم به شخص و نوع راه نیابد، و احتیاج به شجاعت ازجهت دفع امور هایل تا سلامت شامل بود.

و دراظهار بعضی فضائل به اسبابی خارج حاجت افتد، مانند

احتیاج به‌اکتساب اموال درحریّت وسخاوت، تا به فعل احرار قیام تواند نمود و برمجازات جمیل و مکافات واجب قادر بود، و چندانچه حاجت بیشترْ به‌موادّ خارج احتیاج زیادت، و اقتنای موادّ بی اعوان صالح و یاران مخلص متعذّر بود، وتقصیر در کسبِ الفت مؤدّی به تقصیر دراکتساب سعادت باشد، و ازاین جهت حکم کرده‌اند برآن که هیچ رذیلت دردین و دنیا مذموم‌تر از کسالت و بطالت نیست، چه این حالات حایل شوند میان مردم و جملگی خیرات وفضایل، و مردم را از لباس مردمی بیرون[۲۸] برند، و گفتیم دورترین خلق ازفضیلت کسانی‌اند که از تمدّن وتألّف بیرون‌شوند وبه‌وحشت و وحدت‌گرایند، پس فضیلت محبّت وصداقت بزرگترین فضایل بود ومحافظت آن مهمترین کارها؛ وغرض از اطناب در این باب همین بود، چه این باب اشرف ابواب این مقاله باشد ازجهت معانی متقدّم، واللهُ أعلم بالصّواب.

فصل هفتم

درکیفیت معاشرت با اصناف خلق

مردم باید که نسبت حال خود با احوال جملگی اصناف خلق اعتبارکند، چه نسبت او با هرصنفی ازسه نوع خالی نبود: یا به‌رتبت بالای‌آن‌صنف باشد یامقابل‌یا فروتر؛ اگر بالای آن‌صنف بود در رتبت آن اعتباراو را برمحافظت‌مرتبه باعث‌باشد تا به نقصان‌میل نکند، واگر مقابل باشد برترقّی از آن‌مرتبه‌درمدارج کمال باعث‌شود، واگرفروتر بوددررسیدن به‌درجهٔ‌آن‌صنف جهدنماید. وحال معاشرت هم به‌اختلاف احوال مراتب مختلف باشد: امّا معاشرت با صنف بلندتر از آنچه در باب پنجم یاد کردیم معلوم باشد. و امّا معاشرت با صنف مقابل‌متنوع

بود به‌سه نوع: اوّل معاشرت با دوستان، و دوّم معاشرت با دشمنان، وسیّم معاشرت با کسانی که نه دوست باشند و نه‌دشمن. و دوستان دو صنف باشند: حقیقی و غیرحقیقی، ومعاشرت با دوستان حقیقی یاد کرده شد.

و امّا دوستان غیرحقیقی که به‌دوستان حقیقی متشبّه باشند و از نوعی[1] تصنّع و ملّق خالی نه، معاشرت با ایشان چنان باید که به‌قدر وسع مجامله و احسان کند، و در استمالت و مدارات و صبر و معامله بحسب ظاهر هیچ دقیقه مهمل نگذارد، واسرار وعیوب خود از ایشان پوشیده دارد، وخواصّ احادیث و احوال و اسباب منافع و مقادیر اموال همچنین، و به تقصیر ایشان را مؤاخذت نکند و در اهمال حقوق عتاب ننماید و به مکافات آن مشغول نشود تا صلاح ذات‌البین واصلاح ایشان مرجوّ باشد؛ وتواند بود که بعضی به‌روزگار به درجهٔ اصفیا و اولیای مخلص برسند؛ و باید که به‌قدرقدرت با ایشان مواسات کند، و تفقّد اقارب ومتعلّقان ایشان لازم داند، وبه‌قضای حاجات و اظهار بشاشت در اختلاط، چه به‌طبع و چه به تکلّف، قیام کند، و درحال ضرورت ایشان را دست‌گیرد، و فی‌الجمله اصناف کرم خلق وحسن عهد به‌تقدیم رساند، تا همه کس را در دوستی او رغبت بیفزاید، و به وقت آنکه درمرتبهٔ ایشان تفاوتی افتد و به جاهی و یا به کرامتی بیشتر برسند درطلب دوستی ایشان نیفزاید، واتّصال وقربت زیادت ازمعهود نطلبد.

و امّا اعدا دونوع باشند، نزدیك و دور، و هر یك به دوقسم شوند، آشکارا یا نهانی. و اهل حقد ازحساب دشمنان ظاهر باشند و اهل حسد از قسم اعدای مخفی، و از دشمن نزدیك احتراز بیشتر باید

کرد ازجهت وقوف او بر اسرار وعورات، و درمآکل ومشارب وغیر آن ازو احتیاط واجب باید شمرد. و اصل کلّی در سیاست اعدا آن بود که اگر به‌تحمّل ومواسات و تلطّف ایشان را دوست توان کرد و اصول حقد وعداوت ازدلهای ایشان منقطع گردانید خودبهترین‌تدبیری باشد که تقدیم یافته‌بود، و الاّ مادام که به مروّتی ریائی ومجاملتی ظاهر یکدیگر را می‌بینند بر محافظت آن توفّر باید نمود و به‌هیچ نوع[۲] در تظاهردشمنی رخصت نداد، که قمع شرّ به خیر خیربود و قمع شرّ به شرّ شر؛ وبه‌سفاهت اعدا مبالات نباید نمود[۳] واغضا وتحمّل ومدارات استعمال کرد، وازتمادی ومنازعت ومناقشت احترازتمام لازم دانست[۴]، چه‌اظهارعداوت مقتضی ازالت نعم؛ وتعریض انتقال دول و، استدعای افکار دایم‌و، هموم‌متوالی و، اضاعت‌اموال‌و کرامات و، تحمّل‌ضیم‌و مذلّت و،سفك‌دما و،دیگرانواع‌شروروباشد، وعمری که‌درتدبیر وتفکّر وممارست ومباشرت این افعال صرف شود هم در دنیا ضایع ومنغّص[۵] بود و هم در دین سبب شقاوت وخسران.

و اسباب عداوت ارادی پنج چیزبود: تنازع درملك و، تنازع درمرتبه و، تنازع دررغایب و، اقدام برشهواتی که موجب انتهاك‌حرم[۶] بود و، اختلاف آرا. وطریق توقّی از هرصنفی احتراز[۷] از سبب آن صنف بود.

و باید که از احوال دشمنان متفحّص بود و در تفتیش اخبار ایشان مستقصی، تا برمکر و خدیعت ایشان واقف گردد و مانند آن فرا پیش‌گیرد، وبدان برانتقاض مساعی آن قوم ظفریابد، ونکایت[۸] اعدا در مسامع رؤسا و دیگرمردمان مقرّرباید کردتا سخن مزخرف ایشان قبول نکنند، ومکایدی که سگالند رواج نیابد، و در اقوال و افعال متّهم

گردند. و باید که معایب دشمنان نیك معلوم کند و بر نقیر و قطمیر آن واقف گردد و آن را جمع کند، ودر اخفای آنْ شرائطِ احتیاط نگاه دارد، چه نشر معایب دشمن مقتضی فرسودگی او بود بر ان، وعدم تأثّر ازان، ولیکن چون به‌وقت خویش آن را ظاهر گرداند کسر و قهر او حاصل آید، و اگر بر بعضی ازان او را تنبیهی کند پیش از نشر، تا چون داند که بر معایب ومثالب او وقوف یافته‌اند دل شکسته و ضعیف رای گردد، شاید. و در این باب تحرّیِ صدق شرط بزرگتر بود، چه کذب ازدواعی قوّت و استیلای خصم بود. و بر شِیَم وعادات هر صنفی باید که وقوف یابد تا هرچیزی را به‌مقابل آن دفع کند، و آنچه موجب قلق وضُجرت ایشان بود همچنین معلوم کند، که ظفر در مضمون آن مُدْرَج[9] بود، و بهترین تدبیری در این باب آن بود که خویشتن را بر اضداد و منازعان تقدّمی حقیقی حاصل کند، و در فضائلی که اشتراك میان هر دو جانب صورت بندد سبقت گیرد، تا هم کمال ذات او و هم وهن خصوم تقدیم یافته باشد، و دوستی با دشمنان فرانمودن و با دوستان ایشان موافقت ومخالطت کردن از شرایط حزم و کیاست بود، چه معرفت عورات ومزالّ أقدام[10] ومواضع عثَرات ایشان بدین وجه آسان‌تر دست دهد.

وتلفّظ به‌دشنام ولعنت وتعرّض اعراض دشمنان بغایت مذموم بود و ازعقل دور، چه‌این افعال به‌نفوس واموال ایشان مضرّتی‌نرساند، ونفس و ذاتِ مرتکب را فی‌الحال مضرّ بود که هم به‌سفها تشبّه نموده باشد و هم خصوم را مجال دراز زبانی و تسلّط داده. چنین گویند که شخصی در پیش ابومسلم مروزی زبان به‌عِرْض[11] نصرِ سیّار آلوده کرد به تصوّر آنکه ابومسلم را خوش آید و ازو پسندیده دارد،

ابومسلم روی ترش کرد و اورا ازان به‌عنف زجرفرمود، وگفت اگر به سبب غرضی دستها به خون ایشان آلوده می کنیم باری درانکه زبانها به‌اعراض ایشان آلوده کنیم چه‌غرض وفایده خواهد بود؟وچون دشمنان را آفتی رسدکه خود ازان ایمن نبود ومانند آن آفت را متوقّع و منتظر باشد، البتّه‌باید که شماتت ننماید و شادمانی و فرح اظهارنکندکه دلیل بَطَر بود وبمعنی آن شماتت هم با خود کرده باشد.

و اگر دشمن به حمایت او آید و از حریم او مأمنی سازد، یادر چیزی که اقتضای وفای امانتی[۱۲] کنداعتمادی‌نماید، غدر ومکر وخیانت استعمال‌نکند و مروّت و کرم‌بکاردارد،وچنان کندکه ملامت‌ومذمّت به دشمن‌مخصوص گردد و حسن[۱۳] عهد ونیکوسیرتی‌او همه‌کس را معلوم.

ودفع‌ضرر اعدا را سه مرتبه بود: اوّل اصلاح ایشان فی‌انفسهم اگرمیسّر باشد، و الّا اصلاح ذات‌البین؛ و دوّم احتراز ازمخالطت ایشان به بُعدجوار یا سفری دورکه اختیارکند؛ و سیّم قهر و قمع، و این آخرهمهٔ تدبیرها باشد؛ وبا وجودشش شرط بران اقدام توان‌نمود: اوّل آنکه دشمن شرّیر بود به‌ذات خویش و اصلاح او به‌هیچ طریق صورت نبندد؛ و دوّم آنکه بهیچ وجه از وجوه، جز قهر، خویشتن را ازتعرّض او[۱۴] خلاصی نبینند؛ وسیّم آنکه داندکه اگرظفر او را بود زیادت ازین‌که این‌کس ارتکاب خواهدکرد استعمال‌کند؛ و چهارم آنکه اظهارقصد وسعی در ازالت خیرات ازو مشاهده کرده باشد؛ و پنجم آنکه در قهر[۱۵] او به رذیلتی مانند خیانت و غدر موسوم نشود؛ و ششم آنکه آن راعاقبتی مذموم چه در دنیا و چه‌درآخرت متوقّع‌نبود، ومع‌ذلك اگرقهر او به‌دست دشمنی دیگر کند بهتر، و انتهاز فرصت با وجود مهلت از لوازم حزم باشد.

و امّا حسود را به اظهار نعم و مرآت فضایل و دیگرچیزهائی که مستدعی غیظ و ایذای او بود و بر رذیلتی مشتمل نه، رنجور دل وگداخته تن دارد، و از کید او احتراز کند وجهد نماید در آنکه مردمان برسریرتِ او واقف شوند.

و امّا معاشرت باکسانی که نه دوست باشند ونه دشمن هم مختلف باشد، و هرکس[۱۶] را بدانچه مستحقّ آن بود تلقّی کردن به مصلحت نزدیکتر، مثلاً نصحا را، وآن قومی باشندکه به نصیحتِ همه کس تبرّع نمایند، خدمت کند و باایشان مخالطت کندوسخن ایشان بشنود و بشاشت وابتهاج به‌دیدارایشان ظاهرگرداند، امّادرقبول‌قول‌هرکسی مسارعت ننماید و به ظواهر احوال مغرور نشود، بلکه تأمّل کند تا بر غرض هرکسی واقف‌شود و حق ازباطل فرق‌کند، بعدازان بر وجه اصوب برود، وصلحا را، و آن جماعتی باشندکه به اصلاح ذات‌البین مشغول باشند، از روی تبرّع مدح و ثنا گوید، وبه‌کرامات و اصناف تبجیل مخصوص دارد وبدیشان تشبّه نماید، چه‌مذاهب ایشان به‌نزدیك همهٔ خلق محمود بود، و با سفها حلم بکار دارد[۱۷] وبه سفاهت ایشان مبالات و التفات نکنند تا از ایذای او اعراض‌کنند، و اگر به شتم و سفه ایشان مبتلا شودآن را حقیرشمرد، و بدان توجّع و تألّم فرا ننماید و به‌مکافات مشغول‌نشود، بلکه به سکون و تأنّی اصلاح حال یا مفارقت وترك مخالطت ایشان به‌تقدیم رساند، و تا تواند مجالست این صنف اختیارنکند ومجادله ومجارات ایشان محظور شمرد، و با اهل تکبّر تواضع ننماید بلکه به سیرت ایشان با ایشان‌کار کند تا ازان متألّم ومنزجرشوند، که التکبُّرُ علی‌المتکبّرِ صدقةٌ، چه‌تواضع با این قوم موجب استهانت وتحقیربود و در اصابت خود متیقّن شوند، و

پندارند که برهمه کس واجب است خدمت و تذلّل کردن، و چون ضدّ این باشد[۱۸] دانند که گاه ایشان را بوده است و یمکن که با سر تواضع وحسن سیرت آیند.

و با اهل فضائل اختلاط کند واز یشان استفادت واجب شمرد، ومعاونت ومساعدت ایشان بغنیمت دارد، وجهد کند تا از زمرهٔ ایشان باشد، وبا همسایهٔ بد وعشیرتِ ناسازگارصبر کند ومدارا[۱۹] ومجامله استعمال فرماید، ویقین داند که لئیمان به بدن صابرتر باشندو کریمان به نفس، و هم برین منوال ونمط با هر کسی آنچه عقل اقتضا کند وحزم و کیاست اشارت، بکارمی‌دارد، و در صلاح عموم خلق و صلاح خصوص خود به قدر استطاعت می کوشد.

و امّا زیردستان هم اصناف باشند؛ متعلّمان را نیکو دارد و در احوال طبایع وسیرتهای ایشان نظر کند، اگر مستعدّ انواع علوم باشند و به سیرت خیرموسوم، علم ازیشان منع نکند وبران تحمّلِ منّتی یا مؤونتی نطلبد، و در ازاحت علّت ایشان کوشد، وخداوندان طباع ردیء راکه تعلّم از روی شره کنند به تهذیب اخلاق فرماید، وبرمعایب ایشان تنبیه دهد و بحسب استعداد تکمیل کند، وعلمی که سبب توسّل ایشان بود به اغراض فاسده ازیشان بازدارد، و بلیدان را برچیزی که به فهم ایشان نزدیکتربود و برفایده مشتمل تر، حثّ کند، و از تضییع عمر اجتناب فرماید، و سائلان را اگر مُلِحّ باشنداز الحاح زجر کندواجابت التماس در توقّف دارد مگر که صادق الحاجه باشند، ومیان محتاج و طامع تمییز کند وطامع را ازطمع بازدارد و به مطلوب نرساند، تا باشد که سبب اصلاح او شود، و محتاج را عطا دهد و با ایشان مواسات کند و در اسباب معاش مدد دهد، ومادام که به اِخلالی در امور نفس و

عیال مؤدّی نبود برایشان ایثار کند، وضعفا را دست‌گیرد و بر ایشان رحمت نماید، ومظلومان را اعانت کند.

و درهمهٔ ابواب خیر نیّت راستی وپاکی کند، و به‌خیرمطلق که منبع خیرات و مُفیض کرامات اوست، تعالی وتقدّس، تشبّه نماید. ان‌شاءالله تعالی.

فصل هشتم

در وصایای افلاطون که‌کتاب بدان ختم‌کرده شود[1]

چون از شرح مسائل حکمت عملی بر وجهی که در صدر کتاب ذکر آن تقدیم یافته بود فارغ شدیم، و در استیفای ابواب آن و نقل از اصحاب[2] صناعت‌قدرجهد مبذول کرد، خواستیم که ختم کتاب برفصلی باشد ازسخن افلاطون که عموم خلق را نافع بود، و آن وصیّتی است که شاگرد خود ارسطاطالیس را فرموده‌است، می‌گوید:

معبود خویش را بشناس وحقّ او نگاه دار، وهمیشه با تعلیم و تعلّم باش، وعنایت برطلب علم مقدّر دار. اهل علم را به‌کثرت علم امتحان مکن بلکه اعتبار حال[3] ایشان به تجنّب ازشرّ و فساد کن.

ازخدای چیزی مخواه که نفع آن منقطع بود، و متیقّن باش که همه‌مواهب ازحضرت اوست، و ازو نعمتهای‌باقی خواه[4]، و فوایدی که ازتومفارقت نتواند کرد التماس کن. همیشه بیدار باش که شرور را اسباب بسیار است، و آنچه نشاید کرد به‌آرزو مخواه، وبدان که انتقام خدای، تعالی، ازبنده به سخط وعتاب نبود بلکه به تقویم و تأدیب باشد. برتمنّای حیات شایسته اقتصارمکن تا موتی شایسته با آن مضاف نبود، وحیات وموت راشایسته مشمرمگر که وسیلت اکتساب بر[5] باشند.

و بر آسایش و خواب اقدام مکن مگر بعد ازانکه محاسبهٔ نفس درسه چیز به تقدیم رسانیده باشی: یکی آنکه تأمّل کنی تا در آن روز هیچ خطا از تو واقع شده است یا نه؛ و دیگر آنکه تأمّل کنی تا هیچ خیر اکتساب کرده‌ای یا نه؛ و سیّم آنکه هیچ عمل به‌تقصیر فوت کرده‌ای یا نه.

یاد کن که چه بوده‌ای دراصل وچه خواهی شد بعد ازمرگ، و هیچ کس را ایذا مکن که کارهای عالم درمعرض تغیّر و زوال است؛ بدبخت آن کس بود که از تذکّرعاقبت غافل بود و از زلّت باز نایستد.

سرمایهٔ خود از چیزهائی که از ذات توخارج بودمساز. درفعل خیربا مستحقّان انتظارسؤال مدار، بلکه پیش از التماس افتتاح کن. حکیم مشمر کسی راکه به‌لذّتی از لذّتهای عالم شادمان بود یاازمصیبتی ازمصائب عالم جزع کند واندوهگن شود. همیشه یاد مرگ کن وبه مردگان‌اعتبارگیر. خساست مردم ازبسیاری سخنِ بیفایدهٔ او و از إخباری که‌کندبه‌چیزی که ازان مسؤول نبود بشناس. وبدان که‌کسی که درشرّ غیرخود اندیشه‌کند نفس اوقبول شر کرده باشد ومذهب اوبرشرّ مشتمل شده.

بارهااندیشه کن‌پس‌درقول آرپس‌درفعل آرکه‌احوال‌گردان است. دوستدار[6] همه‌کس باش، وزودخشم‌مباش که‌غضب‌بعادت‌توگردد. هر که امروزبه‌تومحتاج بود ازالت‌حاجت‌او بافردا میفگن، که توچه دانی که فردا چه حادث شود. کسی راکه به‌چیزی‌گرفتارشود معاونت کن مگر آن‌کس راکه به عمل بدِ خودگرفتارباشد. تا سخن متخاصمان مفهوم تونگردد به‌حکم ایشان مبادرت منما. حکیم به قول تنها مباش بلکه به

قول وعمل باش، که حکمت قولی دراین جهان بماند وحکمت عملی بدان جهان رسد و آنجا بماند. اگر درنیکوکاری رنجی بری رنج بنماند وفعل نیك بماند، و اگر ازگناه لذّتی یابی لذّت بنماند و فعل بد بماند. از آن روز یاد کن که ترا آواز دهند و از آلت استماع ونطق محروم باشی، نه شنوی و نه‌گوئی، و نه یاد توانی کرد. و یقین دان که متوجّه به‌مکانی شده‌ای که آنجا نه‌دوست راشناسی ونه دشمن را، پس اینجا کسی را به‌نقصان منسوب مگردان. وحقیقت شناس که‌جائی خواهی رسید که خداوندگار وبنده آنجا متساوی باشند، پس اینجا تکبّر مکن.

همیشه زاد ساخته دار، که چه دانی که‌رحیل کی خواهد بود. و بدان که ازعطای خدای، جلّ‌جلاله، هیچ چیز بهتر از حکمت نبود، و حکیم کسی بود که فکر وقول وعمل او متساوی ومتشابه باشد.

مکافات کن به‌نیکی، و درگذار ازبدی. یادگیر و حفظ کن وفهم کن درهروقتی. کارخویش وتعقّل حال خودکن و ازهیچ‌کار از کارهای بزرگ این عالم ملالت منمای و درهیچ وقت توانی مکن، و ازخیرات تجاوزجایزمشمر، و هیچ سیّئه را دراکتساب حسنه سرمایه مساز، و از امرافضل به‌جهت سروری زایل اعراض مکن که ازسرور دائم اعراض کرده باشی.

حکمت‌دوست‌دار وسخن حکما بشنو. هوای دنیا از خود دور کن‌واز آداب ستوده امتناع مکن. درهیچ کارپیش‌از وقتِ آن‌کارمپیوند، و چون به‌کار[۷] مشغول باشی از روی فهم وبصیرت[۷] به‌آن مشغول باش. به توانگری متکبّر ومُعجَب مشو وازمصائب، شکستگی وخواری به خود راه مده. با دوست معامله چنان‌کن که به حاکم محتاج نشوی، و

با دشمن معامله چنان کن که درحکومت ظفرترا بود. با هیچ کس سفاهت مکن وتواضع با همه کس بکاردار، وهیچ متواضع را حقیرمشمر. در آنچه خود را معذورداری برادرخود را ملامت مکن. به‌بطالت شادمان مباش، و بربخت اعتماد مکن، و ازفعل نیك پشیمان مشو. با هیچ کس مِرا مکن. همیشه برملازمت سیرت عدل و استقامت و التزام خیرات مواظبت کن.

اینست وصایای افلاطون که خواستیم که کتاب بران ختم کنیم، وبعد ازین سخن قطع کنیم. خدای، تعالی، همگنان را توفیق اکتساب خیرات و اقتنای حسنات کرامت کناد، وبرطلب مرضات خود حریص گرداناد، إِنّهٔ اللّطیف المجیب.

تمام شد کتاب اخلاق ناصری بعون‌الله وحسن توفیقه در آخر ماه ربیع‌الأوّل سنهٔ اثنی وستّین وستّمأیه هجریّه.

اختلافات نسخ

ا. نسخهٔ دانشگاه تهران مورّخ ۶۶۲
ب. نسخهٔ افیون قره حصار مورّخ ۶۶۲
ج. نسخهٔ دانشگاه پنجاب مورّخ ۶۶۶
د. نسخهٔ خراجچی اوغلو مورّخ ۶۸۵
ه. نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح مورّخ ۶۶۷

دیباجه و مقدمه

۱. ا: انسانی را.
۲. ج، د: بدون «که».
۳. ج: + امّا بعد.
۴. ج: مقالت... رسالت. ج اضافه دارد: مولانا سلطان الحکما نصیرالحقّ والدین برهان الاسلام والمسلمین علاّمة العالم افضل المتأخّرین وارث الأنبیاء والمرسلین محمّد بن محمّد بن محمّد الطوسی مدّ الله عمره چنین.
۵. ب، ج: مذکورست.
۶. ج: + معما کی درمتن کتاب به یك دو موضع هم ازان شیوه سطری چندهست کی حالی اصلاح آن در وقت نمی گنجد، و الایّام بین ایدینا ــ ولی این جمله را درمقابلهٔ بعدی زاید تشخیص داده و در اوّل آن لا و درآخر آن الی افزوده اند.
۷. ج: + تا اوّل الدّن دردی نباشد.
۸. ب و ج: کتاب (بدون «را»).
۹. ا: احمد بن یعقوب مسکویه؛ ب: احمد ابن محمد بن یعقوب بن مسکویه؛ ج: احمد ابن علی بن محمّد بن یعقوب بن مسکویه.
۱۰. ب، ج: قطعهٔ.
۱۱. ا: بنفس
۱۲. بجای «با محرّر این اوراق فرمود» در ج: «بر لفظ گهربار با این بندهٔ هوادار

خطابی رفت» واین جمله متعلّق به تحریر اوّل کتابست، رجوع شود به خطبهٔ اوّل خواجه براخلاق ناصری، به تصحیح جلال همائی درشمارهٔ ۳ سال۳مجلّهٔدانشکدهٔ ادبیات طهران ص۲۲.

۱۳. ب ، ج: حلیت.

۱۴. بجای «محرّراین اوراق‌خواست» در ج: بندهٔ ضعیف خواست کی بـرسنن انقیاد برود و بامتثال مثال قیام نماید.

۱۵. ج: عرضه کرد که.

۱۶. ا: تجرید.

۱۷. بجای «عـرضه داشت» در ج: بر رای جهان‌آرای عرضه افتاد، باجازت و ارتضا مقرون‌گشت، پس بندهٔ بی‌مایه.

۱۸. ب: خلاص زیادت.

۱۹. پس از «نمی بست» در ج: امّا باستظهاری کـی از اشارت آن حضرت بزرگوار یافت تجاسرنمود.

۲۰. ج‌چنین‌دارد: اگربر وضعی متناسب ترتمام شود و از خلل‌و زلل خالی ماند جز به‌یمن فرمانبرداری وبرکت طاعت‌ـ داری نتواندبود، والاّ خود علّت ظاهر است ـ ودرحاشیه به‌خطّی دیگرافزوده: چون سبب تألیف اقتراح و اشارت او بودکتاب را اخلاق ناصری نام نهاد.

۲۱. آ: بشرف.

۲۲. ج: تمهید عذر را محلّ قبول‌نهند ان‌شاءالله، تعالی، افتتح باسم‌الله الّذی لاحول ولاقوّة الاّبه.

۲۳. ب: معنی و.

۲۴. ب ، د: مخالط مادّه.

۲۵. ب ، ه: پس‌بریـن روی؛ ج: پس بدین روی.

۲۶. ا درحاشیه: ازین سه‌علم.

۲۷. ب: باشند؛ ج: بود.

۲۸. ب ، ج بدون «و تعالی».

۲۹. ج: احکام و افعـال؛ ا: احکـام افعال او (بجای ایشان).

۳۰. ا: باشند.

۳۱. بجای شریعت در ب، ج ، د ، ه: امامت.

۳۲. ب ، د ، ه: نِسَب.

۳۳. ب ، ه: بمنزلت ادات تحصیـل؛ بجای «به‌علم» در ج ، ه: تعلّم.

۳۴. ا، ب، د، ه: سوی آن هم (بدون «وآن»).

۳۵. ب: سه قسمت.

۳۶. بجای مقتضی در حاشیهٔ ا ودرمتن ج: متضمّن.

۳۷. ب: بود باختلاف.

۳۸. درحاشیهٔ ا افـزوده شده: شخصی بود مؤیّد بتأیید الهی؛ در متن ج ، د: بزرگی بود مؤیّد بتأیید الهی. ورق ۷ نسخهٔ ج‌که این عبارت جزء آنست به جای ورق‌گمشدهٔ اصلی بعداً الحاق شده وخطّ آن غیر از خطّ متن است.

۳۹. ب: راجع باشد با اهل شهرها و اقلیمها مانند.

۴۰. این سه کلمه در حاشیهٔ ا بخطّ اصل افزوده شده است و به علامت صح ممتاز گشته، در نسخ دیگر نیست.

۴۱. بجای این عنوان درحاشیهٔ ا نوشته شده: وبعدازین فهرست فصول ایراد کنیم و در مطلوب خوض نمائیم بمشیئةالله وعونه.

۴۲. ج: اینجا این‌جمله‌را اضافه دارد: معلوم شد که حکمت عملی منشعب‌است بسه شعبه: حکمت خُلقی‌وحکمت‌منزلی وحکمت مدنی، پس واجب بود.

۴۳. ب ، د: بود؛ ه: مشتمل برچندفصل باشد.

۴۴. ب: مشتمل بردوقسم؛ ج: مشتمل است بر دو قسم.

۴۵. ب ، ه: موجودات عالم است.

۴۶. ب: نقصانی است.

۴۷. ب: انواع کی درتحت.

۴۸. ب ، د: ارکان آن.

۴۹. ج: اهل‌خانه.

۵۰. ب: کرده‌آمد والله الموفّق؛ ج: کرده‌آمد والله‌الموفّق‌والمعین؛ ه: کرده شود وبالله‌التوفیق.

۵۱. ج: داده شود. فعل «خوض کرده شود» درنسخ دیگرهمین‌طور بدون «در» آمده است.

فصل اول ازقسم اول

۱. ب: مبادی آن نوع.

۲. ب: درعلم.

۳. ب، د، ه: آنست.

۴. ب: بحث این کنند.

۵. ب: نیامده است؛ ا، ج، ه بی نقطه است.

۶. ب: جملگی افعال بارادت.

۷. ب فعلا: غایت‌کمال.

۸. ب، ج، د: با آنجا.

۹. ب: حواله کرده انشاءالله تعالی؛ ا: + شود انشاءالله (به‌خطی دیگرعلاوه شده)؛ متن د: کرده شود انشاءالله‌تعالی وحده.

فصل دوم از قسم اول

۱. ب: جوهربسیط است.

۲. در ا، ج، د، ه قبل از «وجود» کلمهٔ اثبات بالای سطر یا کنارسطرافزوده‌شده است، ولی در ب این کلمه نیست.

۳. ب ، ه: و خود خود همیشه خود بود؛ ج: و خود همیشه خود و با خود بود.

۴. از «که هست جز» تا «که آن‌موجود» درنسخهٔ ب ساقط شده است.

۵. ب، ج، د: بایستد نبود.

۶. ب، د، ه: استقلالی؛ ا هم‌ظاهراً

استقلالی بوده و تغییر داده‌اند.

۷. ب: بودآن چیز را؛ سپس واوی‌میان «بود» و «آن» افزوده.

۸. کلمهٔ «بطلان» در ب نیست و در آ بخطّ کاتب، و در ج، د، ه در حاشیه اضافه شده.

۹. ج: دیگرطرف، و در حاشیهٔ ا نیز نسخه بدل دیگرطرف داده شده‌است.

۱۰. ج: متنقّش تام.

۱۱. ب: صورت.

۱۲. ا، ب، ه: بجای.

۱۳. در ج «خود» نیست.

۱۴. ج: بسیاری صورت درو؛ا: در وی (ی اضافه شده).

۱۵. ب، ج، ه: بریك جسم.

۱۶. ب، ه: ملابست.

۱۷. ج: خبرندارد.

۱۸. ج: بیرون از آواز؛ در ا به‌خطّ تازه «از» بالای سطر افزوده شده؛ د، ه: بیرون از آوازها.

۱۹. ا «آلت» بوده است تراشیده و بدل به‌ادراك کرده‌اند؛ ب، د، ه: آلت او کدام‌است؛ ج: ادراك او کدام است، ودرحاشیه لفظ آلت به‌عنوان نسخه بدل افزوده شده تا «آلت ادراك» خوانده شود.

۲۰. ب: احکام انسان.

۲۱ ب: ذات متوسّط.

۲۲. ب، ج، ه: محلّی؛ در حاشیهٔ ا بخطّ دیگری: حالّی و محلّی.

۲۳. ب: آنچه قادر بود بقوت.

۲۴. ب: یابند.

۲۵. ب: در محلّ.

۲۶. ج ، د: منعدم.

۲۷. ا: یا یك؛ ه: بایك.

۲۸. ب: حاصل.

۲۹. ج: تصوّر کنند؛ در ا هم به‌خطّ جدید صورت را بدل به‌تصوّر کرده‌اند.

۳۰. ب: بدون «والله اعلم».

فصل سیم ازقسم اول

۱. ب: آثار و.

۲. ب، ج، د: هریکی.

۳. ب در هر دو مورد: آلات از.

۴. ب، ج، د، ه: حاصل.

۵. ب، ج، د: هریکی.

۶. در ا بدل به توزیع شده است.

۷. ب: فطرت باشد.

فصل چهارم از قسم اول

۱. ب، ج، د: شرفی و فضیلتی.

۲. ب: جنس.

۳. ب، د، ه: هیچ درخت.

۴. ب: در زمین.

۵. ب، د: آمده‌است آنجا که درخت.

۶. ب: طینة آدم.

۰۷ ب: حیوانیّات.

۰۸ ج و حاشیهٔ ا : کنند.

۰۹ ج: مُعدّ.

۰۱۰ سبحان جزء آیهٔ قرآن نیست.

۰۱۱ ب، د: چندانچه.

۰۱۲ ب: ترتیت‌وتفاوتی؛د، ه: تربیت و تفاوت.ظاهراً صواب «ترتّب و تفاوت» باشد.

۰۱۳ ب به‌کمال.

۰۱۴ ب: تا نهایت‌آنکه؛ د: تا بنهایات آنکه.

۰۱۵ ج: همهٔ نهایات [وجود ایشان از انبیا و اولیا علیهم السّلام که خلاصهٔ موجودات و زبدهٔ کاینات‌اند لولاك‌لما خلقت‌الافلاك مصداق این معنی است، بل این معانی مقرّر مقصود از این اشارت، صح نسخه] ذات بزرگوار و صفات اوبل خلاصهٔ موجودات وزبدهٔ کاینات وجود مقدّس او، ظاهر گردد، وغرض از... جملهٔ‌ما بین دوقلاّب درحاشیهٔ‌نسخه‌بخطّ تازه‌ترافزوده‌شده‌است.

۰۱۶ ج: بدل مایتحلّل بایستد.

۰۱۷ ه: احتراز تواند کرد.

۰۱۸ ا ، ب: وآنچه ایشان را.

۰۱۹ ج: همچنانك.

۰۲۰ ب: حوالت.

۰۲۱ ب: بدوتابد.

۰۲۲ ب: ودیهٔ.

۰۲۳ ب: خصاصة.

۰۲۴ ج: تسعد (در متن) و تلهج (در حاشیه).

۰۲۵ درحاشیهٔ ا و حاشیهٔ ه بطورنسخه بدل: احتیاج افتاد به‌پیغمبران واامامان و حاکمان.

۰۲۶ ب: غایت.

۰۲۷ این جملهٔ دعائیّه در ب، ج اصلاً نیست، در د تا الهوی، ودر ه تاالهادی هست.

فصل پنجم از قسم اول

۰۱ ب: خاصیتی درمطاوعت.

۰۲ ج، د، ه: روانی دربریدن.

۰۳ ب، ج، ه: بکاربابد.

۰۴ در ا بخطّ دیگرافزوده شده: است.

۰۵ ب: بدان.

۰۶ ب: باشد.

۰۷ ا(به‌اصلاح‌جدید): واکثرحیوانات.

۰۸ ب: ازین.

۰۹ درحاشیهٔ ا نسخه‌بدل‌داده: غالب‌تر.

۰۱۰ ا: قهرشکستن.

۰۱۱ ج: نسبت کند.

۰۱۲ ج: خالی نکند.

۰۱۳ ج: نشود.

۰۱۴ ب: کند.

۰۱۵ ب، د: تشبّه.

فصل ششم از قسم اول

۱. ا: غایت جهد.

۲. ا درمتن: شود؛ و در حاشیه نسخه بدل داده :گردد.

۳. ب، ج، د، ه: نباتات بودی.

۴. ب: تربیت افعال؛ د، ه: ترتیب افعال.

۵. ب: درقوتست.

۶. د: بفکر؛ ا هم «بفکر» بوده‌است و تبدیل به «بتفکر» شده.

۷. ب: درتربیت بر.

۸. ب، ج، د: درین مذهب با ایشان.

۹. ه: طریق؛ د: طریق منفرد.

۱۰. ب: فلکی.

۱۱. ب، د، ه: شود.

۱۲. ب: ضرورات است.

۱۳. ب: موجب انحلال بدن می کند (یعنی همهٔ کلمات از ترکیب تا انحلال ساقط شده).

۱۴. ب: که چه اگر.

۱۵. ب: به‌شهوات؛ ج: شودوصاحبش برشهوات... بقدر آنك اندك؛د:شهوات... بقدر آنك انتعاشی.

۱۶. ج: از ایشان.

۱۷. ب، د، ه: می‌شمارند.

۱۸. ب، د، ه: می کنند.

۱۹. لفظ «دارد» در ا بخط جدیدتر بدل شده است به گردد.

۲۰. ب: باقران.

۲۱. ب: بقدر.

۲۲. ب: محلتهٔ.

۲۳. ا: کریمست.

۲۴. در متن ا ومتن ج، هردوبه‌اصلاح جدید، بدل شده است به: عاری از. در حاشیهٔ ا و متن ب: عادم ادبست.

۲۵. ب: فمنزلة.

۲۶. ب: فی‌السهران؛ ج با اصلاح جدید: فی‌الشهوات؛ د، ه : فی‌الشهوان.

۲۷. ا به اصلاح جدید: جمیله (همچنین است متن ج).

۲۸. ب، د: فضلش.

۲۹. ب، د: فرشتهٔ.

۳۰. ب، ج، د: بکند.

۳۱. ج: هم یاران را رنجه کند و هم خویشتن را.

۳۲. ج ، د: ژرف؛ ه: جُرُف.

۳۳. ج، ه: با این همه.

۳۴. ا: اقتضای، که محتمل است مقتضای بوده و تبدیل یافته.

فصل هفتم از قسم اول

۱. ب: غرض دران.

۲. ب: به‌ظفری مطلوب.

۳. ا، ب: او را نموده است؛ ه: همان است که او نموده است.

۴. ب: بتمام؛ د: تمامت.

۵. ب، ج، د، ه: طبایع.

۶. ج: می‌توانند.

۷. ج: برسند.

۸. ب، ج، ه: برسند.

۹. ج: مذهب متقدّمان و متأخّران.

۱۰. ا، ب، ج: چیزی.

۱۱. ب، ج، د: اوخیر.

۱۲. ب: و آن چیز خیر.

۱۳. لکن درمتن الف است و درحاشیه نسخه بدل داده: بلکه؛ ب، د: بلکه.

۱۴. ب، د، ه: سعادتست که.

۱۵. ب: بیاید.

۱۶. ه: غیرغایات.

۱۷. ب، ج: + والله‌اعلم.

۱۸. ب، ج: خامل ذکر.

۱۹. درهر پنج نسخه: و از روی حکمت.

۲۰. ب، ج، د: تحقق.

۲۱. ب، ج: کند.

۲۲. ب، ج، د: مواظب اعمال.

۲۳. اینجا درهمهٔ نسخ «چون» آمده، امّا در ا آن را تراشیده‌اند و صواب همین است که نباشد.

۲۴. ج، د، ه: ابداًلآ بدین؛ در ا به‌قلم تازه «ین» اضافه شده.

۲۵. ا، ب: بدون «در».

۲۶. متن ا: مثال؛ ج، د، ه: در مثال. متن مطابق ب و حاشیهٔ ا.

۲۷. ب: بدان منزل رسد.

۲۸. ا، ب: محال (بی نقطه).

۲۹. ب: آنچه بخلاف.

۳۰. ب، د: این فصل.

۳۱. ا، ج، د: بدین دوحال.

۳۲. ب بدون «همچنان».

۳۳. ب، ج، د: نگاه دارد.

۳۴. ب: با امور.

۳۵. ب: مرتبت امکن

۳۶. «وسبعی» در ا نیست از روی د گرفته شد؛ ج، ه کلمهٔ وسبعی را در حاشیه بخطّ جدیدتر افزوده‌اند؛ ب عبارت را چنین دارد: هر دونفس بهیمی باشد تخیّلاتی که.

۳۷. ب، ج، د، ه: خارج ازفعلی.

۳۸. ا: ازان.

۳۹. ب: شعارخود.

۴۰. ج: نگرداند.

۴۱. ه: سعادت سعدا.

۴۲. ب، ج: موسوم.

۴۳. ج، د، ه: رحمت.

۴۴. درحاشیهٔ‌نسخهٔ ا نسخه بدل‌این‌جمله بدین شکل آمده‌است: و برعکس‌همچنین کسی که نفس او مرتاض باشد ازتجاوز حدّ اعتدال و میل به‌طرف افراط یا تفریط‌ایمن‌بود؛ ب مثل‌متن چاپی ماست با این تفاوت: همچنین کسی که؛ ج هم مثل متن است با این تفاوت: برعکس و

همچنین کسی که.

۴۵. درحاشیهٔ ا،ج، د،ه توضیح داده‌اند که برنامس اسم یونانی ایـّوب پیغامبر است.

۴۶. ب: در اثنای بلیـّه.

۴۷. ب: سخن بس؛ ج: سخن سخت.

۴۸. ج: تمام شود.

۴۹. ج، د، ه: عادل.

۵۰. ج: باشد.

۵۱. ب: ست.

۵۲. ب، ج، ه: باطلاع.

۵۳. ب: وخیری.

۵۴. ب: درنظر آید.

۵۵. ا: اخلاق عقیدت (سپس روی کلمهٔ اخلاق ز گذاشته یعنی زاید، و اخلاق‌را قلم هم زده است)؛ ج: در حاشیه، «اخلاق‌و» به‌خطّ جدیدترافزوده، ه هم اخلاق و دارد.

۵۶. ا صریحاً:استبقا.

۵۷. ج: درد وحسرت.

۵۸. ج: ازینجا.

فصل اول از قسم دوم

۱. د، ه: تفکّری؛ ا: بی‌نقطه؛ ب، ج : بفکری.

۲. ب: بغیر.

۳. ج: قومی.

۴. ب، د: مـانـنـد آن؛ ه: مـانند آن طبیعی گردد.

۵. ب: حق آخرست؛ ج: حـق مذهب اخیراست.

۶. ب: گفته‌اند.

۷. ب: نشو ونما به اهل.

۸. ب ، ج: اصلی.

۹. ب ، ج: گفت که.

۱۰. ب در هر دو مورد: تغییر.

۱۱. ا: نفس خویش.

۱۲. ب، ه، د: ارادت.

۱۳. ب: تمیز.

۱۴. ج: از آن مدارج به‌مراتب کمال.

۱۵. ب ، ج: طریقت.

۱۶. ب: بفعل.

فصل دوم از قسم دوم

۱. ب: هرصناعت.

۲. در ا (ظ به‌خطـّی‌جدیدتر) بدل‌شده است به‌کرده‌ایم؛ ه: کرده‌ایم.

۳. ج (درهردو مورد): بلك؛ ه(درمورد دوم فقط): بل کی.

۴. ج: اخصّ.

۵. ج ، ه: به اعلی مراتب و مدارج رساند.

فصل سیم از قسم دوم

۱. ج: بردیگری.

۲. ج ، ه: شوق و نظر.

۳. ج: بدان.
۴. ب: باکثرت؛ ا: باکثرت.
۵. ب: بعبارت.
۶. ب: تفریطی.
۷. ب: عملی را.
۸. ب: دارند.

فصل چهارم از قسم دوم

۱. ب (درهردوموضع): انواع.
۲. ج: بدرخشد.
۳. ج: وهم یا عقل.
۴. ب: بلندی همّت.
۵. ج: تحریك آن؛ ب: او نتوان کرد.
۶. در ب بدل شده است به: ذمّ.
۷. ه: برکسانی که‌جاه ایشان‌ازوناذل‌تر باشد.
۸. ب: دعوت.
۹. ب: بود.
۱۰. ب: تعلق دارد.
۱۱. ب، د، ه: بذل آن؛ ج: بذل او.
۱۲. ب: انواع که.
۱۳. ب: بود.
۱۴. ا: می کذارد.
۱۵. ب بدون «وتعالی».
۱۶. ب، ج: کارهایی که.
۱۷. ب: تصرف.
۱۸. ب: نام.

فصل پنجم از قسم دوم

(درابتدای این فصل درنسخهٔ ب اوراقی ساقط شده است).

۱. ج: باشد.
۲. ج: بود؛ ه: باشند.
۳. ج:طریق؛ د در متن: طریقت، و در حاشیه: طریق باعلامت صح.
۴. ج: توانند آوردن؛ ه: تواندآورد.
۵. چنین است در ا، ج، ه؛ ب دراینجا افتادگی‌دارد؛ د:اقتضاکند، وگویاصواب این‌باشد.
۶. ج: نباشد.
۷. ب: ذمّیّه.
۸. ا: متطلّم؛ ب، ه: متظلّم؛ متن‌مطابق ج است.
۹. ا: استثنات؛ ب: استشباب؛ ج، د، ه: استثبات؛ ضبط ب را می‌توانیم استتباب‌هم بخوانیم.
۱۰. ب: تصوّر.
۱۱. ب: غایتی.
۱۲. ا: استثنات؛ ب،ج، د، ه: استثبات.
۱۳. ب ، د: جندانج.
۱۴. ج: افراطش.

فصل ششم از قسم دوم

۱. ج، ه: باشند.
۲. ب: با افعال.

۳. ب، ج، د: تجربت غافل مانده.

۴. ج، د: رتبت؛ ه: ربت.

۵. ا (به‌اصلاح دیگری): جرّ منفعتی یا دفع مضرّتی؛ ج: جرّ نفعی یا دفع ضرری.

۶. ج ، د ، ه : منتفی.

. ب: برسمت.

۸. ب: بطلب.

۹. ب: مدخلی(ظیاء بجای کسره‌است)

۱۰. ب: بخت روزگار.

۱۱. ب، ج: فضیحت ولوم عار؛ د: فضیحت و لوم و عار.

۱۲. ج: متنعمان.

۱۳. جملهٔ بین این دوعدد در ب ساقط است.

۱۴. ا ، د ، ه: شجاعت موذی؛ ب: شجاعت مؤدّی؛ ج در حاشیه افزوده است: بتخوف هلاکت. عبارت تهذیب‌ـ الاخلاق اینست:فانّ مبادی الامور تکون مؤذیة له (ص ۱۰۷ چاپ زریق).

۱۵. ب: و چه در.

۱۶. ج: خود وبندگان او کرده باشد؛ سپس متن ما را درحاشیه‌بخطّی تازه‌تر نقل کرده.

۱۷. ج: جند روز.

۱۸. ج: متغلّب از یاران وعشیرت؛ سپس متن ما را بخطّ تازه‌تر درحاشیه افزوده است.

۱۹. در ا ، ج بین سطورافزوده است: دارد؛ در ب، د «دارد» درمتن آمده؛ در ه اصلاً نیست، و لزومی ندارد.

۲۰. قال در ا بالای سطر افزوده شده؛ در ب، ه نیست؛ در ج: قال علیه‌السّلام لاصحابه ایها‌النّاس؛ در ب‌هم«ا النّاس» هست.

۲۱. ب: بحزن.

۲۲. ب: بیشترازانکه؛ در ا کلمهٔ باشد درحاشیه با علامت صح افزوده‌شده؛درج و ه: بیشتر ازان بودکه.

۲۳. ج: بکند؛ ب: نکند.

۲۴ تا ۲۴. ب: بشداید شمرند؛ باقی جمله را انداخته است.

۲۵. ج، ه: شجاع نبود (جملهٔ اخیر در حاشیهٔ ج افزوده شده). تهذیب الاخلاق چاپ زریق ص۱۱۰ همین‌طور است‌که ما چاپ کرده‌ایم .

۲۶. ج: بوده باشد.

فصل هفتم ازقسم دوم

۱. از«کثرت» تا «موجوداتست» در ب ساقط شده.

۲. ب: که نسبت.

۳. ب: بوجه.

۴. واو درهمهٔ اصول هست و ظاهراً زائد است، عین عبارت مسکویه در

تعلیقات نقل می‌شود.

۵. ا: شخصی.

۶. ب: حیفی یا ضرر... رسانیدن.

۷. ب، د: حق گیرد.

۸. ا: کند.

۹. ب، ج، د: لیکن عادلی صامت است.

۱۰. ب، ج: افتد.

۱۱. ب: است کی دینار ناموس.

۱۲. ب، د: بدان.

۱۳. ب همهٔ کلمات «این مرتبه... فسادی که ازجور» را ازقلم انداخته ولی در حاشیه اضافه کرده.

۱۴. ا، ه: و ارسطو.

۱۵. ج، د، ه: ناموس الهی؛ در ج، د ظاهراً «الهی» الحاق شده است.

۱۶. ب، ج، ه (درهردو مورد): فرماید و حفظ.

۱۷. در ب از «پس خویشتن» تا «تطهّر» افتاده است.

۱۸. در ب، ج هم «جنس» بوده، بدل به «حسب» کرده‌اند؛ جنس مطابق است با متن تهذیب‌الاخلاق؛ ه: بشرف حسب و نسب (درمتن).

۱۹. ب، ج، د، ه: باشد؛ در ا: سیاسات حقیقی بود؛ متن مطابق تهذیب الاخلاق ص ۱۱۸ است.

۲۰. ا، ه: مانندآسیب؛ در ا بین این دو کلمه بالای سطر کلمهٔ «آنکه» به خطّ متأخّر افزوده شده است.

۲۱. ب: منکر.

۲۲. ج: واهب خیرات ومفیض کرامات است؛ ب، د «است» را ندارد؛ ه: از حقوق حق تعالی....

۲۳. در ا کلمهٔ «ادای» افتاده است.

۲۴. ا، ه: ادای حق جل جلاله؛ ج: ادای حقّ حق جلّ جلاله.

۲۵. ا، ه: از اقامت وقیام («این مراسم» درحاشیهٔ ه هم افزوده‌شده است).

۲۶. ا، ه: بل که.

۲۷. ب: رسیدن.

۲۸. ا: مجادلاتی که.

۲۹. ب: انبیاء علماء

۳۰. عبارت از «و ورای این نوع» تا «اتّصال خوانند» در ب ساقط شده‌بوده، بعد درحاشیه افزوده‌اند.

۳۱. ب، ج: حالت.

۳۲. ب: بل کی؛ ج: بلك، د: بل که.

۳۳. ب، ه: امکان.

۳۴. ب، د: بضدّدین.

۳۵. ب: گفته‌آید؛ ه: و آن را جوابی گفته‌اند، و آن شك آنست که.

۳۶. ه: استعمال؛ د هم در حاشیه همین لفظ را نسخه بدل آورده.

۳۷. ا: رعایت برعدل.

۳۸. ب، ج: یکی نسبت.

۳۹. ا، ب: اهل‌عشیرت؛ در ج بین دو

کلمه «و» افزوده شده؛ دراصل مسکویه: اهله وعشیرته.

فصل هشتم از قسم دوم

۱. ب: تمییز.

۲. ا: لازم (مستلزم را به این لفظ بدل کرده)؛ د: لازم (ومستلزم بالای سطر).

۳. ه: تحصیل او برحفظ در مثل.

۴. ا: برغایت.

۵. ب: مفوّض تدبیر.

۶. ب: تا از.

۷. ب: بشهوات.

۸. ب: نظام.

۹. ج: نیاید.

۱۰. ب: نعمته.

۱۱. ب: راکه نجّار.

۱۲. ب: از حرفت.

۱۳. ب: درطبع.

۱۴. ب: کوشند.

۱۵. ب: در وقتی.

۱۶. د: به‌فضول.

فصل نهم ازقسم دوم

۱. ا، ج: وجهی (ا به اصلاح جدید).

۲. ج: خوض؛ ب«غوص» بوده و تبدیل به خوض شده است.

۳. ب، ج، د: مزاحمت اضداد (وهمین طوراست درتهذیب‌الاخلاق)؛ ه:مزاحمت روزگار ومنازعت اضداد و مسارعت حسّاد.

۴. درچهارنسخه: استرادت؛ ولی ظ استزادت درست است که درمتن تهذیب الاخلاق و نسخهٔ د آمده است.

۵. ب، ج، ه: تهیّج.

۶. ج وحاشیهٔ د: مکایدات؛ در تهذیب الاخلاق «مکاتبة» درمتن و مکایده در حاشیه؛ ه: مُکابَدات؛ در ا ، د مکابتات هم می‌توان خواند و شاید صحیح همین باشد.

۷. ه: چندانک جنودوزیردستان درتزاید باشند.

۸. در ب «امیرالمؤمنین» تراشیده شده، و در ج عبارت بدل شده است به «و یکی ازخلفا»؛ ه بدون «امیرالمؤمنین».

۹. ا: عدل.

۱۰. ج ، د: تیر برهدف؛ در ه «تیر» افزوده شده است.

۱۱. ب، ج، د، ه: مراکب؛ در تهذیب الاخلاق: مواکب، ص۱۸۲.

۱۲. ب: کرد؛ د: کند، و در زیر سطر اضافه شده: کرد.

۱۳. ه: اسباب بایستد.

۱۴. د: داده خود سپهر.

۱۵. ب ، ج: اعراض.

۱۶. ب:که تحفّظ.

۱۷. ب، ج، د: با طبیعت.

۱۸. ب ، ه: اخلال.

۱۹. ا، ب، ج: مجارات سفیهان و مجاورهٔ؛ د: مجارات سفیهان و محاورهٔ؛ ه: محارات سفیهان و محاورهٔ؛ تهذیب الاخلاق: مقابلة‌السفهاء و مجازاتهم والانتقام منهم.

۲۰. ب، ج، د: بآنك، ه: با آنك.

۲۱. ا: با اعدا.

۲۲. ب: آشناان.

۲۳. ا: مستبع (تهذیب‌الاخلاق: بیروت ص ۱۹۰ونیز تعلیقات ما دیده شود).

۲۴. در ا کلمهٔ «باشد» بجای لفظی که سابقاً بوده و تراشیده شده است نوشته شده.

۲۵. در ا، ه افزوده‌است:والیه‌المرجع والمآب.

فصل دهم از قسم دوم

۱. ج: نباشند.

۲. ب: بتوبیخ.

۳. ا: باید کرد.

۴. ب، ج، د: نذور.

۵. ب، ج:، د، ه: داند.

۶. ب، ج، د: هرحیوانی.

۷. ب، د: دیگرحیوانات.

۸. ه: مادّهٔ‌انتعاش مانده.

۹. ا (با تغییری به خطّ متأخّر) تبدیل شده‌است به«بارداءت‌قول»؛ ه اصلاح‌شده و به‌صورت«با رداءت قوّت»درآمده.

۱۰. ب: چون در دل غلیان آمد.

۱۱. د: اطفا (اشتعال) استعمال؛ ه: اطفاء اشتعال (استعمال). دو کلمه که در کمانه‌گذاشته‌ایم در حاشیهٔ نسخه نوشته شده است.

۱۲. ب، ج: مشعله.

۱۳. «باید» فقط در ا زیرسطر با علامت صح افزوده شده است؛ حذف آن در سایر نسخ ظاهراً به اعتبار اینست که در ابتدای این‌عبارت‌گفته است «تأمّل‌باید کرد».

۱۴. بدین صورتست ا، ب، ج، ه؛ در د: اسقراطیس، و درمتن تهذیب عربی «سقراطیس» و در حاشیه نسخه بدل اسقراطیس و السقراطیس آمده.

۱۵. د: ارذال.

۱۶. ا: متولّد شود.

۱۷. ب، ه: بنسبت.

۱۸. ا: رسول علیه‌السّلام؛ ب: رسول الله صلّی‌الله علیه وآله (ج «وآله» را بجای وسلّم که تراشیده‌اند گذاشته)؛ د: صلّی‌الله علیه وسلّم. در مورد علی ج دعائی نداشته ولی‌به‌خطّی تازه‌تر افزوده‌اند:صلوات‌الله علی‌نبیّنا و علیه و آله‌اجمعین؛ ه: علی‌علیه السلام.

۱۹. ب، د، ه: نزدیك افتد.

۲۰. تُرُفت بصورت صحیح درتمامی نسخ بوده و هست الّا اینکه در نسخهٔ ا

تراشیده و بدل به ترفه شده؛ درنسخهٔ د درحاشیه آن را به‌ترفه تصحیح کرده‌اند؛ و در ه «تُرَفْ» آمده است.

۲۱. ا: تلخیص (دست‌خورده)؛ ب، ج، د: تلخیص؛ متن تهذیب‌الاخلاق (ص ۲۰۰): تخلیص.

۲۲. ب: بمبالعت.

۲۳. ب: بروجوه؛ ه: بروجه.

۲۴. ب، د، ه: مستراد؛ ج: مستزاد؛ در ا هم نقطه‌ای اضافه کرده و مستزاد کرده‌اند؛ در تهذیب‌الاخلاق هیچ‌یك نیامده. تعلیقات دیده شود.

۲۵. ا، ه: نبود.

۲۶. ب، ج، د «رحمه‌الله» را ندارند.

۲۷. ب، ج، د: بشب

۲۸. ج، د، ه: باشد.

۲۹. ا: جیر کی؛ب: جیز کی؛ ج:جیزی؛ د: جیر کی؛ ه: حیر کی.

۳۰. ب، ج، د: باشم.

۳۱. ا: متلهّف.

۳۲. ا: که جون آنج.

۳۳. ا چنین است؛ سایرنسخ: بربودنی بنهاده.

۳۴. ب، د: خیانت.

۳۵. ب: جهل بود؛ ج: جهل محض باشد.

۳۶. ب، ج، ه: و ترك.

۳۷. ا «از دنیاوی» را در حاشیه با علامت صح افزوده؛ د درمتن است؛سایر نسخ آن را ندارند.

۳۸. د: عیش بدان.

۳۹. ب، ج، د: و دیگر.

۴۰. ا چنین است؛ باقی نسخ: موت.

۴۱. ا، ب: زنده‌اند؛ ه: زنده‌اندی؛ در ج، د «ی» پس از زنده‌اند افزوده شده؛ د: هم زنده‌اندی.

۴۲. ب، ه: کرده‌اند.

۴۳. مستزید در نسخهٔ ج است؛ ا، ب، د، ه: مسترید؛ در متن تهذیب‌الاخلاق لیس وراءه غایةٌ أُخری لطالب مستزید أو راغب مستفید (ص ۲۱۶).

۴۴. ب، ج: منتبه بود.

۴۵. ب: معاقب.

۴۶. ب، ج، د: حالت.

۴۷. ب، ج، د: حاجت.

۴۸. ج، د، ه: نیفتد.

۴۹. ج، د: بسوی؛ ه: بسویٔ.

۵۰. در ا در متن «با دست او»، و به صورت نسخه بدل بهمان خطّ متن در حاشیه: با تصرّف او.

۵۱. در ا کلمهٔ ازان بخطّ کاتب اصل درحاشیه با علامت صح افزوده شده و در ج جزء متن است. ب، د، ه این لفظ را ندارند.

فصل اول از مقالت دوم

۱. ه: ارکان و تقدیم مقدّمات آن.

۲. ب، ج: نبندد.

۳. ا ظاهراً «در وقت» بوده وگمان می رودکه «بروقت»شده است.؛ ج:دروقت؛ د «بروقت» را بدل به«بروفق»کرده‌اند.

۴. د: هرفردی.

۵. در ا «اولیتر»بدل به‌اولی شده‌است.

۶. ب: نه‌خانهٔ‌است؛ ج، د:نه‌خانه‌ایست

۷. ب: خلاصهٔ آن رسالت.

۸. ا، ب و نسخه بدل حاشیهٔ د: مجال.

۹. ا: موذی بطبع.

۱۰. ب: واللّه‌اعلم؛ د: وهو اعلم؛ ه: وهواعلم واحکم؛ ج اصلا ندارد.

فصل دوم از مقالت دوم

درعنوان فصل ه دارد: درمعرفت سیاست و تدبیر؛ د کلمات معرفت و تدبیر در بالای عنوان بین دوسطر افزوده شده.

۱. ب، ه: تجارات.

۲. ج، د: اختداع، در ا «اخداع» بدل شده است به«احتداع».

۳. ا، ج: در صنف.

۴. د: رتبت.

۵. همهٔ نسخ دیگر: بل کی.

۶. د، ه و حاشیهٔ ا : سود متواتر واگر چه اندك بود، وهمین صحیح است؛ولی درمتن نسخهٔ ا، ب، ج: سود اندك واگر چه متواتر بود.

۷. ا: نهفته نیاز.

۸. این جمله در ج چنین است: بچیزی بهین که... خارج بهتر؛ در ا ، د هم کلمهٔ بهین درهمین جا بوده و تراشیده شده و خطّ خورده است؛ ه: بچیزی بهتر که... خارج.

۹. ا، ب: بغض.

۱۰. ه: بتقتیر.

فصل سیم از مقالت دوم

۱. ب: او و انجاز.

۲. ج: برتدبیرمنزل؛ د: در تدبیر منزل.

۳. ب، ج، د: مفقود باشد.

۴. ج، د: اختلالی.

۵. ا: وصلت.

۶. ب: برزنانی.

۷. ج، د: باشد.

۸. ب: فرمود؛ ج: نمود؛ ا هم درکنار سطرنسخه بدل داده: فرمود؛ ه جمله را چنین دارد: منع کلّی بایدکرد و اگرچه اندك بود، چه شراب...

۹. ب، د: در اقتنای.

۱۰. ا: باو.

۱۱. ب، د: بود؛ ج، ه: باشند.

فصل چهارم از مقالت دوم

۱. ج، ه: +وتأدیب ایشان.

۲. ب، د: تحریص.

۳. ه: همچنان باید؛ در ا ، ج «باید»

بالای سطر افزوده شده است.

۴. ا، ه: حرکت حدّت؛ ا به‌خطّ متن به‌جای حرکت‌درحاشیه نسخه بدل‌داده: حدّت.

۵. ه: تحلیط.

۶. د: تنعّم.

۷. ب: بر اقران؛ ج، ه: با اقران.

۸. ب، د: بود؛ ج: باشند.

۹. د: آداب.

۱۰. ب، ج، د: خوض.

۱۱. ب، د: ازصناعتها آموخته شود.

۱۲. ه: دخل.

۱۳. چنین است در ا، ب، ج، با آنکه فاعل این افعال «فرزندان» است. د، ه: برآیند، نمایند.

۱۴. ب، ج؛ د: عادت رؤسای دیلم.

۱۵. ب: مجازاتی، ه: محاراتی؛ ج: محاوراتی.

۱۶. ب: نجنباند؛ د:نحنباند؛ درج کلمه ساقط شده و در ه تمام جمله.

۱۷. ب، د: برزانو و بر دست.

۱۸. در ا رتبت بدل به‌مرتبت شده؛ ج: مرتبت؛ ب: ترتیب.

۱۹. ج، د: استخوانی.

۲۰. ج، د، ه: نگیرند.

۲۱. ه: بمجلس.

۲۲. د، ه: حکایات.

۲۳. ب،ج، د، ه: ندیمان.

۲۴. ب: شروط؛ ج: رعایت سران را (درقسمت‌کهنهٔ اصلی که بعد خطّ زده شده).

۲۵. ج:فصل... کتاب‌اخلاق‌ناصری...؛ د بجای تمام عنوان فقط: فصل، وبخشی از این فصل الحاقی را درحاشیه آورده و در متن اشاره‌ای بدین فصل در بین سطورباکلمهٔ الحاق کرده است. ه بدون عنوان بوده، بخطی دیگر در بین دوسطر افزوده شده است. ا و ب این فصل الحاقی را اصلاً ندارند و پس از فصل چهارم فصل پنجم را آورده‌اند. در ج فصل الحاقی بخطّی دیگر است و پس ازکتابت نسخه افزوده شده بوده وشش سطر ازمتن که درآخر فصل مکرّر شده است قلم خورده.

۲۶. ه «وستمأیه» را ندارد.

۲۷. د: پادشاه جهان.

۲۸. ج «خلّد ملکه» را ندارد.

۲۹. ج: بزرگان عصر.

۳۰. ج بدون «مفخرجهان».

۳۱. د: عبدالرحمن.

۳۲. عبدالعزیز دام اقباله (و بدون «است»).

۳۳. د: ارشادی، و بالای آن بخطّی دیگر: اشارتی.

۳۴. د: محرّرکتاب.

۳۵. د: بچند موضع دیگر این‌معنی.

۳۶. ج: فقد؛ ه: **چون** نقد.

۳۷. ج: این معنی؛ د: سطری چند در این معانی.

۳۸. ه: و رعایت.

۳۹. ج: پدران است و.

۴۰. ه: اینست تا.

۴۱. ج: در ذکر حقوق.

۴۲. د: عنوان را ندارد و بجای آن کلمهٔ الحاق که اشاره است به کلمهٔ الحاق بین سطور متن، افزوده و اینجا عبارت حاشیه تمام می‌شود.

۴۳. ج: انسانی.

۴۴. ج: ادب و فرهنگ و.

۴۵. ه: که آن.

۴۶. د: حیات او بر.

۴۷. ه: اداد کو حقوق.

۴۸. «حقـوق» در ه نیست و در ج در حاشیه اضافه شده است.

۴۹. «محبّتی» در ه ساقط شده است.

۵۰. د: حقوق پدران و میان حقوق؛ ه: حقوق پدران و مادران.

۵۱. ج، د: یا طلب.

۵۲. ه: مصالح.

۵۳. د: که بیان کیفیّت.

فصل پنجم ازمقالت دوم

۱. ه: درمعرفت سیاست و تدبیر خدم و عبید؛ در د دو کلمهٔ معرفت و تدبیر به خطّی دیگر بالای سطر اضافه شده است.

۲. چنین است در ج، ه؛ در ا هم بعدها مبدّل به راحات شده است؛ ب ، د: راحت.

۳: در ا «اصحاب» بدل به ارباب شده.

۴. ه: مخدوم مساهم شمرد.

۵. ب، ج: چهارپایان.

۶. ب، د، ه: باب و مقالت.

فصل اول از مقالت سیم

۱. ه: معینات.

۲. ج، د: مصون ماند.

۳. ب، ج: کنند.

۴. ب، د، ه: هریك.

۵. ب، ج، د: صادر باشد.

۶. ب، د: هریك.

۷. ا: انسانی.

۸. ا: تدبیر.

۹. ب، د: الهامی.

۱۰. در ج و در حاشیهٔ د این جمله که شاید از تحریر نخستین کتاب باشد دیده می‌شود: و درعبارت قومی شخص اوّل را ناطق گویند وشخص دوم را اساس.

۱۱. ا: صناعات.

۱۲. د: برحفظ صحّت؛ در ه هم «حفظ» بالای سطر اضافه شده است.

۱۳. ب، ج، د: بهر اعتباری باید که معلوم بود.

۱۴. ا: در عالم.

۱۵. ا، ب: آنکه آن را.

۱۶. ج، د به‌خطی دیگر بدل کرده‌اند به: که دیگران به تعاون. لفظ «بدیشان» درجملهٔ بعد به‌این دیگران مربوط می شود.

فصل دوم از مقالت سیم

۱. دراین جمله ج و ه و درهردو مورد «تألیف» آورده‌اند بجای تألّف.

۲. ه: اکمل فضایل انسانست.

۳. «را» درمتن ج هست، و در د، ه، هم بالای سطر اضافه کرده‌اند.

۴. ب، ج، د: اعتراف، در ا در حاشیه به‌خطی دیگر «و اعتراف» هم افزوده شده.

۵. در سه نسخهٔ ا، ب، ه: «نه از روی جهت ترکّب». در ا، ب روی لفظ «روی» قلم کشیده‌اند. درباب «نتواند بود» رجوع شود به تعلیقات.

۶. ا: لذّات.

۷. ج، د، ه: صداقت.

۸. ب، ج: نوعی از لذّات.

۹. ه: تألّفی.

۱۰. ا، د: تألیف.

۱۱. ج، د: تألیف.

۱۲. ج، ه: کدورت.

۱۳. ب: مدنی.

۱۴. ا، ب: باشند.

۱۵. ب،ج، د: و باشد.

۱۶. ا: محلّت را فضیلت جمیع شریك؛ ب: محلّت را فضیلت جمع سهل؛ ج: محلّت رافضیلت جمع شامل؛ د: محلّت را فضیلت جمع شمل.

۱۷. ه: اشتراك.

۱۸. ا، ب: بخرج؛ ه: تحرّج.

۱۹. ب، ج: اجتماع.

۲۰. ب، ج: با انتظار، د: فقدِ آن با انتظار.

۲۱. ب، ه: فرزند را.

۲۲. ب: محبّت بنوی؛ ج، د: محبتی بنوی؛ ه: ومحبّت او رعیّت را بنوی.

۲۳. ب، ج: یکدیگررا محبّتی‌اخوی؛ د: یکدیگر را محبّت اخوی.

۲۴. ا بدون «او»؛ و در ه کلمهٔ «او» بالای سطر افزوده شده است.

۲۵. ا: استیجاب خاص که در آن‌حال؛ ه ظاهراً دست خورده است.

۲۶. ب، ج، د، ه: معبود خود.

۲۷. ا: ذات‌اند.

۲۸. ا، ه: کند.

۲۹. ا: طبعاً چون.

۳۰. ج، د، ه: سعادت افنای.

۳۱. ا: آن حالت.

۳۲. ا: ندامت.

۳۳. ا: بدون «دارند».

۳۴. ا: سلامت ستاننده.

۳۵. ا: بتبعت.

۳۶. تمام نسخ دارند: و کسی که، متن با مقایسه بامتن تهذیب‌الاخلاق اصلاح شد. رجوع شود به تعلیقات.

۳۷. ا: لذیذترین.

۳۸. ج، د، ه: خیر و.

۳۹. ب، ج، د:اکفای او.

۴۰. ا: باشند.

۴۱. ا: می‌شود (ولی روی می علامت ز گذاشته، یعنی«می» زائد است)؛ ه: می شود.

۴۲. ب، ج، د: مداخلتی.

۴۳. ب، ج، د، ه: باشد و ازمجاهدت.

۴۴. ب: محتاج.

۴۵. ب، ه: مشتبه.

۴۶. ا: که حکم لذّاتی.

۴۷. ب، ج: نکال بود.

۴۸. ب: مردمان اختبار بطبع‌اند و بعضی بشرع.

۴۹. ج: و تعلیم و، ه: و تعلّم و.

۵۰. ج اینجا شعرعربی ذیل‌را افزوده:

من غصّ داوی بشرب‌الماء غصّته
فکیف یصنع من قد غصّ بالماء

۵۱. ج، د: صفت ستوده نباشد.

۵۲. ا، ب: بزیادت.

۵۳. ا: رود که.

فصل سیم از مقالت سیم

۱. ج، ه: متفرد ــ رجوع شودبه‌تعلیقات.

۲. ب ، د: طریق یکی، ج:یك طریق.

۳. ا: ازالات شرور.

۴. ا ، ج: تا باختلاف.

۵. ب، د: نتواند.

۶. ب: بآنك؛ ه «با آنك» بوده است و الف را تراشیده‌اند.

۷. ا (بی‌نقطه)؛ ب: کلّم ، ج: تکلم (ولی ت را تراشیده‌اند) ، د: تکلّم، ه تراشیده شده و به‌صورت کلّم درآمده. به‌تعلیقات رجوع شود.

۸. ب، ج: تخیّلات، ه: تخییلات.

۹. ه: غایت.

۱۰. ب، ج، د: برخیزد.

۱۱. ب: ازصور موهوم، ج: صورتی‌از آن صورمذموم موهوم و متخیّل، د: صورتی ازان صور موهوم ومتخیّل.

۱۲. «اکثر» در ا نیست.

۱۳. ب ، ج: از مذاهب اهل حق‌بوده است؛ ه: مذهب، زیر سطر اضافه شده است؛ ا: مذاهب از روی نسخه‌ای در حاشیه افزوده شده است.

۱۴. ا: اگرمختلف.

۱۵. درحاشیهٔ د و متن ج اضافه دارد: والمؤمنون کنفس واحدة.

۱۶. درحاشیهٔ ا ، د ، ه «اوضاع» قبل از نوامیس اضافه شده است.

۱۷. ج، د، ه: تصرّفی (همچنین در چند کلمهٔ بعد).

۱۸. ا درحاشیه کلمهٔ «عجم» را افزوده تا «پادشاه عجم و حکیم فرس» خوانده شود. ه بالای سطر«عجم» را اضافه کرده است.

۱۹. ب، ج: تصرّف؛ د: تصرّف، با نسخه بدلی درحاشیه: «تفرق»؛ه: تصرفی.

۲۰. ج، ه: مقاتلت.

۲۱. ه: ماکران.

۲۲. ب، ج: غایات آنست؛ ه: غایت همهٔ غایاتست، و دوم فضل.

۲۳. ا: نباید.

۲۴. ج، د، ه: گفتیم که.

۲۵. ا، ب، د: نشمرد؛ در ا ، د بدل به نشمرند شده‌است.

۲۶. «و او... رسانید» در ا ساقط‌شده است. در ه ساقط بوده، در حاشیه با علامت صح افزوده‌اند.

۲۷. ا، د: طلب.

۲۸. ه: حاشیت.

۲۹. ا، ب، ج بدون تشدید.

۳۰. لفظ «مدینه» در ا نیست، در ه بالای سطر اضافه شده است.

۳۱. ا «ایشان را» ندارد.

۳۲. ب، ج. د: این مدینه.

۳۳. ا: کس را.

۳۴. د: قهر اهل مدینهٔ؛ ه «اهل» بالای سطر افزوده شده است.

۳۵. ب، ج، د: مقاتله.

۳۶. ا «خواهند» ندارد.

۳۷. ه: حالت.

۳۸. ب: بسببی؛ ج (به‌اصلاح تازه): بسببی؛ د: بسببی که مزیل حرّیت.

ص۲۹۷س۸: ب، ج، د، ه: بینند. نبینند مطابق ا است.

۳۹. ه: جامهٔ وشی که به تماثیل و انواع متلوّن.

۴۰. ب، د: بدان مدینه؛ ج: طوایف قصد و عزم آن مدینه کنند.

۴۱. ا: تواند.

۴۲. ب، ج: نبود؛ د: کس را بر کسی ترجیح نبود.

۴۳. د: به تفضیل.

۴۴. ه «ضرورت و» ساقط شده.

۴۵. ب، ه: جاهله.

۴۶. ا: باهوا؛ ب، ج، د: باهواء. ه: باهوای.

۴۷. ا: از تعب.

۴۸. در ا «اقسام»نیست، در د ، ه بعداً اضافه شده است.

فصل چهارم از مقالت سیم

۱. ا، ب: استبعاد.

۲. ج، د: نسب.

۳. ب، ج، د: که درمأمون خلیفه‌شهوت.

۴. ا، ب: و حفظ.

۵. د : «تجاذب هرجی» درهردومورد.

۶. ب، ج: که بایکدیگر در تعاون و تظاهر بجای؛ د: که یکدیگر را در تعاون و تظاهر بجای؛ ه: که در تعاون و تظاهر بایکدیگر.

۷. ا: تألیف.

۸. ب، د: با آلت و عدّتی؛ ج: بآلات وعِدّتی.

ص ۳۰۶ س ۱. ب، ج، د: باشند: صنف اوّل؛ در ه کلمهٔ «صنف» بالای سطر افزوده شده.

۹. ا، ب: امِن.

۱۰. ب، ج، د: دارد.

۱۱. ج، د، ه: هرشخصی.

۱۲. ا، د: عدالت.

۱۳. ا، ه: نرسد؛ د:(متن) رسد، و بالای سطر «نرسد» افزوده شده است.

۱۴. ا، ب، د، ه : باشند ـ رجوع شود به‌تعلیقات.

۱۵. ا، ب: اختلاف.

۱۶. ا بدون «عالم».

۱۷. ا بدون «این» و «فساد»؛ ه: «این» بالای سطر افزوده شده است.

۱۸. ا، ب، ه: بکند؛ د: نکند؛ ج: بکند.

۱۹. ج، ه: خصمان.

۲۰. د: احوال و افعال.

۲۱. ا، ه: محارات؛ ب : مجازات؛ ج: تبدیل شده است به «محاورت».

۲۲. ا، د «بود» ندارد.

۲۳. ب، ج، د: خندق استعمال نشاید کرد؛ ه: کلمهٔ استعمال بالای سطر اضافه شده است.

۲۴. ه: اشتغال بدین.

۲۵. ا: محاربت ایشان.

۲۶. ا: بذل مال.

۲۷. ج، د: سیاست.

فصل پنجم ازمقالت سیم

۱. ا ، د: خدمت.

۲. ا: اقتنای.

۳. ب، ج، د: کراهیت.

۴. د : ملك موسوم؛ ه : ملوك منسوب.

۵. ب، ه: لطف.

۶. ه: مُتُثّل.

۷. ا: محاراتی؛ د: محارات؛ ه: تجارتی (دراصل مجاراتی بوده و تغییر یافته است).

۸. ب، ج، د: او ازان («او» درنسخهٔ ه بالای سطر اضافه شده است).

۹. ا، ه «موجب» ندارد.

۱۰. ب، ج، د: چه

۱۱. ا، ه «او» را ندارد.

۱۲. ا: مناقستی؛ ب، د: منافستی.

۱۳. ا ، ه «حاصل کردد» ندارد؛ در نسخهٔ ه به‌خطّی دیگر درحاشیه افزوده شده است.

۱۴. ا: دو وجه.

۱۵. د: تملّق؛ ه: مطلق.

۱۶. ب، ج، د، ه: مرا بنزدیك توحقی است.

۱۷. ب، ج، د: استخفاف بسائل.

۱۸. ب، ج، د: مردمی را.

۱۹. ج، د: دفع تو.

فصل ششم از مقالت سیم

۱. ب، ج، د: اقتصار بـر؛ در ه «بـر» خارج سطر افزوده شده است.

۲. ا : در رجاء

۳. ا: ملاقات معاونت؛ ب: مـلاقات و بمعاونت.

۴. ا: بعشرتها حیله.

۵. ا «اقتنای» ندارد.

۶. ب، ج، ه: نفایسی؛ د: نفایس.

۷. ا: چون خرف و آینه و امتعه(؟).

۸. ب، ج، د: بنه‌ایستد.

۹. د: نعمت عظیم.

۱۰. ه:کرد تا طالب این خصلت.

۱۱. ب، د: نباتیات.

۱۲. ب، د: ازمودّت؛ ا: این‌مروّت.

۱۳. ا: حال تفحص؛ ه «او» بالای‌سطر اضافه شده‌است.

۱۴. ا بدون «دو»؛ در ه «دو» بـالای سطر اضافه شده.

۱۵. ج: اصدقا وبا ایشان بزرگ‌منشی؛ د: این‌جمله را بهمین صورت درحـاشیه دارد؛ ا: بزرگ‌منشی نمودن دارد ومودّت وغبطت با مفارقت.

۱۶. ا: بازآمد.

ص۳۲۷ س ۴: ا: متـولـّی بسرایر؛ ه: متولـّی‌السـّرائر.

۱۷. ب،ج، د، ه: او و ایشان.

۱۸. ا «مردم» ندارد.

۱۹. ا «او» ندارد؛ ه: «او» بالای سطر اضافه شده است.

۲۰. ج، د: احتراز از.

۲۱. ا: وهی.

۲۲. ب،ج، د: سرّ مسأله‌وسبب وحشت باشد؛ ا: سرّ مسأله باشدوحشت‌باشد.

۲۳. ا، ب، د: برکهٔ.

۲۴. ب: عیوب عوارات؛ ج، ه: عیوب وعورات؛ درحاشیهٔ د: هم به‌خطـّی‌دیگر «وعورات» بجای‌عوارف‌اضافه‌شده‌است

۲۵. ا: طاهـر؛ در حاشیه تبدیل شده است به ماهر.

۲۶. ا «وخلیفه و... او باشی» ساقط شده است؛ در د، هم این جمله درمتن نیست و درحاشیه افزوده شده‌است.

۲۷. ا، ه «قوی» ندارد.

۲۸. ه: مردمی بدر.

فصل هفتم از مقالت سیم

۱. ب، ج، ه (فعلاً): از نوع؛ در ه، ج «نوعی» بوده، تراشیده‌شده و بدل‌به نوع گردیده‌است.

۲. د: به‌هیچ وجه.

۳. ه: بباید نمود.

۴. ه: داشت.

۵. ا: مبغض.

۶. ا «حرم» ندارد؛ ب: محرم.

۷. ا: احتـراز سبب؛ ه «از» بـه خطّ دیگری اضافه شده است.

۸. ب، ج، د: شکایت.

۹. ج، ه:مندرج.

۱۰. ا: اقلام.

۱۱. د: تعرّض.

۱۲. ج، د: وفا و امانت.

۱۳. ا: و درحسن.

۱۴. ا: تعرّضش؛ ب:ازتعرّض خلاص.

۱۵. ا «او» ندارد.

۱۶. ب، ج، د: هرکسی.

۱۷. ا: نگاه دارد.

۱۸. ج، د: یابند.

۱۹. ج، د: مدارات.

فصل هشتم از مقالت سیم

۱. ه: منسوب بافلاطون نافـع در همه ابواب.

۲. ب، ج، د: نقل سخن از اصحاب.

۳. «حال» ندارد؛ ا «حـال» باعلامت صح در حاشیه افزوده شده است.

۴. ب، ج «خواه» ندارد، ودر د بالای سطر افزوده شده است.

۵. ب، ه: اکتساب تو.

۶. ا، د: دوستار.

۷. د: بکاری... بصیرتی.

تعلیقات

عبارت ابتدای کتاب با آیات و احادیثی که دران گنجانیده است در هم و پیچیده شده است چنانکه فهمیدن حاصل آن محتاج به‌مدتی تأمّل و خواندن دو بار وسه‌بار است. می گوید:

همچنانکه دربدو فطرتِ اولی هیولای انسان را چهل طور بگردانید تا چون به نهایت تربیت رسید خلعت صورت انسانی را در وی پوشانید، تا وجود اول او سمت تمامی یافت و نوبت به‌کون ثانی رسید، معنویّت او را نیز در کارخانه به‌تجریدِ ذات منزل بمنزل می گذرانند تا آنگاه که ...

ص۳۴ س ماقبل آخر. در ضمن اینکه از پیوستگی با باطنیان تبرّی می کند چندان تصریحی به‌شیعی بودن خود نیز نمی کند واز طریقت اهل سنّت بحث می کند.

ص۴۸ س۲. این قسمت مبتنی است برمقدمهٔ کوتاهی که مسکویهٔ رازی برتهذیب‌الاخلاق خود نوشته است، ص۱ چاپ زریق دیده شود.

ص۴۸ فصل‌دوم مبتنی است بر آنچه در تهذیب الاخلاق ص۳س

۱۰ و مابعد آمده است، منتهی اینکه خواجه مطلب مسکویه را ترجمه نکرده است بلکه معانی او را آزادانه به بیان خود تحریر کرده است. مثلاً آنچه در ص۵۱ س ۸ و مابعد آمده است تفصیل مطلبی است که در ص۴ تهذیب س۹ و مابعد آمده.

ص۵۴ س۵. «چه اگر آن‌چیز که بقا دراو بفعل بود، اگر فناهم در او بعینه بقوّت بود ...» دریك جمله اگر را تکرار کرده است ودر همهٔ نسخ همین طور است الا اینکه در نسخهٔ ا «اگر» دومی را تراشیده‌اند.

ص۶۲ س۶ تا ۸. شبیه است به‌عبارتی که در قول ابوالحسن عامری و قول ابن‌سینا آمده است؛ رجوع شود به‌کتاب «نقد حال» ص ۹۸ و ۹۹. منتهی در عبارت خواجه‌نصیر بجای لفظ ترك (ظاهراً به علّت اینکه درعصر او ترکان ارباب قدرت‌بوده‌اند) لفظ «وغیرایشان» گذاشته شده است.

ص۷۷ س ۱۲. « ...کمال خویش حاصل تواند کرد و به‌مقصد برسید»، یعنی تواند کرد و تواند رسید، و ظاهراً «تواند» دوم بقرینه حذف شده است.

ص ۷۷ س اخیر. صلاحش امیدوار بود، یعنی مورد امیدواری بود.

ص۷۸س اخیر. رودی‌جرف. تنها درنسخهٔ ه به‌صورت‌جُرُف، بران حرکات گذاشته شده است. کاتب ظاهراً این لفظ راکه ژرف «جَرْف» به‌معنی گود وعمیق بوده‌است با جُرُف که لفظی عربی‌است و در قرآن مجید در عبارت: علی شفاجرف هار (سورهٔ توبه‌آیهٔ ۱۰۹)

آمده‌است اشتباه کرده است. جُرُف در «صراح» و از انجا در «کنز» و «غیاث‌اللغات» نقل‌شده است و معنی آن «آب کند» است، و مکانی که آن را سیل کنده باشد، و ربطی به‌این عبارت خواجه نصیر ندارد؛ در دو نسخهٔ ج و د صریحاً ژرف نوشته شده و صحیح هم همین است، و جَرْف صورت دیگری از ژرف است.

ص ۸۰ س ۱۰. حکیم ارسطاطالیس افتتاح کتاب اخلاق... مراد کتاب اخلاق موسوم به‌نیقوماخیا است و عبارتی که در ابتدای آن کتابست شبیه است به‌آنچه خواجه‌نصیر می گوید، منتهی خواجه نقل به‌معنی کرده‌است: «چون هرفعلی را غایتی وغرضی است تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود، و غرض‌ازآن، چنانکه‌دراثنای سخن گفته‌آمد سعادت اوست که به‌اضافتِ با او خیر اوآنست...» و ابوعلی مسکویه در تهذیب‌الاخلاق همین مطلب را چنین‌گفته که‌آن نیز نقل به‌معنی است: ان‌الصناعات والهمم والتدابیرالاختیاريّة کلّها یقصد بها خیر ما، ومالم یقصد به خیرٌ ما فهوعبثٌ والعقل یحظره و یمنع منه (ص۷۶س۸). نیزرجوع‌شود به‌ترجمهٔ‌فارسی«علم‌اخلاق‌نیکوماکوسی» صلاح‌الدّین سلجوقی چاپ کابل ص۱ متن.

ص ۸۳ س ۸.مقولات عشره. چنین است در همهٔ نسخ و چون مسلّم نبود که آیا این غلط مشهور را خواجه خود بکار برده است یاکتّاب‌نسخ، ما آن را عیناً نقل کردیم. محتاج به‌گفتن نیست که در عربی،مقولات‌عَشر‌صحیح‌است، ولی‌دریکی‌ازنسخ مآخذمفاتیح‌العلوم چاپی هم مقولات‌عشره آمده‌بوده است(ص۱۴۳ چاپ‌لایدن دیده‌شود).

ص ۸۶ س اخیر. متأخّران. خواجه در این کتاب غالباً اشاره

به‌اقوال متأخّران می کند، و دراین‌موارد اغلب مراد او خود مسکویه صاحب تهذیب‌الاخلاق است. مثلاً در همین مورد رجوع شود به‌ص ۸۲ س ۲۰ متن تهذیب.

ص۸۷ س ۲۱. اسرار و ضمایر. درکلّیهٔ نسخ ما چنین‌است در نسخ جدیدتوجّه به‌معنی‌نکرده و «واو» را حذف کرده‌اند «ویکنز» در ترجمهٔ خودچون پیروی ازنسخ متأخّر کرده بدون «واو» آورده‌است. در شرح «خلیفه‌سلطان» مانند متن ما اسرار و ضمایر داشته و همچنین در ابن‌خاتون (که اسرار وضمایر را «ظاهر وباطن» معنی کرده است). ظاهراً صحیح با «واو» است و عبارت راهمان طور باید فهمید که‌خلیفه سلطان‌بیان‌کرده: وازغلبهٔ‌شوق که براسرار و ضمایر ایشان استیلا دارد پیوسته به‌سوی‌آن عالم مقدّس درحرکت ومشتاق باشند. متن‌تهذیب الاخلاق در این مورد چنین است: وهو مع ذلك یطالع‌الامورالشریفة باحثاً عنها مشتاقاً الیها متحرّکاً نحوها مغتبطاً بها (ص۸۳س۲۱).خواجه عبارت را نقل به معنی کرده و فهم مطلب او به‌سبب ایجاز مملّ خالی از اشکال نیست.

ص ۸۹ س ۱۲. ابو عثمان دمشقی طبیب مشهوری بوده درقرن سوم وچهارم‌هجری و کتب بسیاری به‌عربی ترجمه‌کرده و گویاسریانی و یونانی هردو را می‌دانسته است. نامش سعیدبن یعقوب بوده است. صفحهٔ ۶۲۷ لغتنامه دیده شود.

ص ۸۹ س ۲۱ . الا آنکه اعتدال نگه‌دارد و از افراط تجاوز نماید. متن تهذیب اینست: الاّ أنّ ذلك بقدرٍ معتدلٍ غیرمفرط (ص۸۶ س۱۴ و ۱۵). پس اینکه می گوید «ازافراط تجاوز نماید» یعنی اینکه

«خود را از افراط کردن نگاه‌بدارد». استعمال «تجاوز نماید» در این معنی قدری غریب است.

ص۹۰ س ۱. از تقدیر فکر خارج نیفتد. ابن‌خاتون در شرح این جمله گفته‌است: «واز فکر وتأمل دران بیرون نیاید» و خلیفه سلطان درشرح خود آورده‌است: «واز اندازهٔ فکر خارج نیفتد». ظاهر أنظر اینست که‌درفکر کردن اندازه نگه‌دارد وازمیل به‌جانب افراط وتفریط گریزان باشد.

ص۹۰ س ماقبل آخر. مرتبت آن کس. مطابق است با عبارت تهذیب‌الاخلاق ص۸۸س۱. «و بحسب منزلة من بلغ الی هذاالمبلغ من‌الفضیلة».

ص۹۴ س اخیر. برنامس. درحاشیهٔ نسخ ا، ج، د، ه توضیح داده‌اند که برنامس اسم یونانی ایوب پیغمبر است. این‌گفته مبنی بر تأویلی است که خوانندگان مسلمان از ظاهر عبارت، که دلالت برصبر و شکیبائی خارق عادت می کند، کرده‌اند. ولی برنامس تصحیف *Priamus* یونانی است (در فرانسه پریام می گویند) که در نظر ارسطو (کتاب اول اخلاق، باب هشتم) مثل اعلای مصیبت کشیدن تلقّی‌شده است، و این اسم از طریق تهذیب مسکویه از ارسطو نقل شده است. در قول ارسطو مراد از پریامُس پدر هکتر است که در ایلیاس (ایلیاد) هومیروس مذکور است.

ص۱۰۴س ۱۹. «از شهادت عیان و وجوب تأدیب احداث و حسن شرایع...». این‌عبارت‌مطابق‌است بامتن‌تهذیب (ص۳۴س۴)«وهو بیّن من‌العیان وممّا استدللنا به من‌وجوب‌التأدیب ونفعه وتأثیره‌فی‌الأحداث

والصبیان ومن الشرائع الصّادقة الّتی هی سیاسة الله عزّ وجلّ، لخلقه».

ص ۱۲۱ س۳ و ۷. استثبات صور. در نسخهٔ ب استتباب هم خوانده می‌شود که در اینجا معنی موافقی ندارد (مصادر زوزنی دیده شود). درفصوص الحکم فارابی (ص ۷۳ و ۷۴ از الثمرة المرضیّه چاپ دیتریصی) عین این اصطلاح دردو سه جمله بکار رفته: و هی التی استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها... ولکن یستثبته بعد زوال المحسوس... بل انما یمکنه استثبات الصورة الانسانیة المخلوطة... وازینجا معلوم می‌شود که لفظ استثبات صور ازمصطلحات حکماست و به‌معنی اینست که قوّهٔ مصوّرهٔ انسان صورتی ازانچه حسّ کرده‌است ضبط کرده باشد، آنچنانکه در غیبت آن شیء به‌تصور درآید. خواجه‌درمورد اول گویا می‌خواهد بگوید: ازیك طرف عجله‌ای در مصمّم‌شدن به‌رائی پیش ازانکه صور در ذهن آدمی جایگیر شده باشد، و از طرف دیگر دقت و سختگیری زیاده ازحدّ که منجرّ گردد به‌عدم امکان؛ در مورد دوم ظاهراً می‌خواهد بگوید غفلت کردن از پذیرفتن نقش صور محسوسات چنانکه باید و شاید موجب می‌شود از آنچه حفظ کردن آن واجب باشد بازماند.

ص۱۲۱ س۱۳. خُرق در همهٔ نسخ اساسی مابه‌ضم خی آمده است و تنها در نسخهٔ ج بدون حرکت، در شرح خلیفه سلطان خرق را دهشت معنی کرده ولی بران حرکتی نگذاشته. درشرح ابن‌خاتون خرق (بدون‌حرکت) دهشت‌ازخوف‌معنی شده است، ومحتاج به‌گفتن نیست که دهشت در این دو کتاب به‌معنی سرگشتگی و گیجی بکار رفته است. پروفسور ویکنز خَرَق خوانده‌است (به‌یادداشتهای‌او درانتهای

ترجمه‌اش رجوع شود). درفرهنگ *Lane* خـَرَق وخـُرق هردو تقریباً به‌یك معنی گرفته شده‌است. در مصادر زوزنی خـَرَق به‌معنی سرگشته شدن از بیم یاشرم ضبط شده، دراستاینگاس برای خُرق معانی گولی و حماقت‌ونادانی داده شده وبرای خـَرَق‌معنی شرمساری وسرگشتگی، گولی ونادانی وحماقت،دیده‌می‌شود؛ «دزی» هم خـُرق‌را گولی معنی کرده است، بطوری که از عبارت خواجه نصیر هـم استنباط می‌شود خـُرق دراینجا باید به‌معنی منتهای شرمساری و شرم‌زدگی که به‌گولی و سرگشتگی بینجامـد بکـار رفته باشد و معـادل انگلیسی‌آن بـاید *Timidity* باشدکه نوعی بیماری روحی است زاده از نهـایت شرم، و طرف مقابل‌آن وقاحت است که نهایت بی‌شرمی و پرروئی باشد.در متن‌تهذیب‌الاخلاق‌چاپ‌زریق (ص۲۷) این‌عبارت‌آمده‌است: فانّ‌الحیاء وسطٌ بین رذیلتین احدهماالوقاحة والاُخری‌الخرق (نسخهٔ دانشگاه از متن تهذیب:الخـُرق) و درترجمهٔ فرانسهٔ ارکون (ص۴۱) *Niaiserie* و در ترجمهٔ انگلیسی زریق *Excessive bashfulness* درقبـال خـرق بکار برده‌اند.

ص۱۲۳ س۰۲. بـَرْد یقین، در عربی تعبیری‌رایج بوده‌است که معادل‌فارسی آن‌شاید آرامش وسکون باشدوخنکی وراحت‌وفرونشستن جوش و غلیان. در خطاب به خداوند «برد عفوك» و در جائی دیگـر «بردالعطشه»بکاررفته(عیون‌الاخبارج۲ص۲۸۵و۳۶۰چاپ دارالکتب.)

ص۱۲۴ س ۸. مرا و ریا. این کلمهٔ «مرا» کراراً و مراراً در این کتاب به‌معنی ریا و ظاهر سازی و خودنمائی بکار رفته است چنانـکه مثلاً ص۱۲۸ س۲۱. تا به‌شجاعت مرا کند و مقدار خود در مـردی و

قوّت به‌مردمان نماید. و این ترجمهٔ این جملهٔ تهذیب است (ص۱۰۹ س۴): من غیرضرورة تدعوه الی ذلك بل مراءاةً بالشجاعة و اظهاراً لمرتبة الشجعان. مِراء اصلا از مادهٔ مری آمده است و به معنی جدال کردن و نزاع کردن و لجاج کردن است و با مراءات (از مادهٔ ریاء) فرق دارد، ولی استعمال خواجه نصیر شاید مبتنی بر استعمال اهل زمان او بوده است که در معنی «کاری برای دیدار کسان کردن» این لفظ را بکار می‌برده‌اند. در غیاث‌اللغات‌هم به‌نقل از «منتخب» و غیره مراء به کسر میم را به‌معنی خودنمائی هم‌آورده است. واخلاق ناصری یکی از مآخذ غیاث‌اللغات بوده است.

ص۱۲۷ س۱۱. «هرچند لذت شجاع در مبادی شجاعت‌احساس نیفتد، که مبادی شجاعت موذی بود». جمله در تهذیب مسکویه بدین صورتست: «علی أنّ لذةالشجاع لیست تکون فی‌مبادیء اموره، فان مبادیءَ الامور تکون مؤذیة له». (ص۱۰۷ س۱۵). درتوضیح‌الاخلاق ابن خاتون عاملی آمده است: هرچند در ابتدای شجاعت لذت فضیلت شجاعت را نتوان دریافت چه درابتدای آن‌تحمّل ایذا و آزار بسیار باید نمود مثل برداشتن زخم وخود را در معرض هلاك‌وممات دیدن و امثال آن...

ص ۱۲۸ س۴. این عبارت علیّ بن ابی‌طالب درنهج‌البلاغه با شرح محمد عبده (چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید) کلمهٔ ۱۱۹ از خطب و در چاپ فیض‌الاسلام شمارهٔ ۱۲۲ است و متن نصیرالدّین با متن آن دو کاملاً موافق نیست. ولی باعبارتی که در تهذیب‌مسکویه‌آمده است مطابق است (ص ۱۰۸ س۱۰ دیده شود).

ص ۱۳۰ س ۵. «... پس هرعفیفی و شجاعـی حکیم بود و هر حکیمی عفیف وشجاع بود» در بعضی از نسخ ما «شجاع نبود» آمده است (نسخه بدلها دیده شود) متن ما مطابق است با نص تهذیب مسکـویه (ص ۱۱۰ س ۹): فکل شجاع عفیف حکیم و کل حکیم شجاع عفیف.

ص ۱۳۲ س ۱. «... از وجوه انحلال...» در متن تهذیب مسکویه چنین آمده است: فاذا لم نجد المساواة التی هی المثل بالحقیقة فی الکثرة عدلنا الی النسب المذکورة التی تنحل الیها و تعود الی حقیقتها (ص ۱۱۳ س ۵. چاپ زریق). نیز رجوع شود به ترجمهٔ فرانسه ارکون ص ۱۷۶، و تـرجمهٔ انگلیسی زریق ص ۱۰۱.

ص ۱۳۲ س ۱۴. «واو»ی که در دو زاویه محصور کرده‌ایم درهمهٔ نسخ ما وجود دارد، ولی از سیاق عبارت مسلم می‌شود که زائد است وعبارت مسکویه هم دراین مورد دلیل برزاید بودن «واو» است (ص ۱۱۴ س ۱) «و ان العدالة الخارجة عنا موجودة فی ثلاثة مواضع، احدها فی قسمة الاموال و الکرامات» الی آخر.

ص ۱۳۶ س ۱۵. «و از اینجا گفته‌اند الخـلافة تطـهر». در متن تهذیب « و لذلك قیل فی الخبر: ان الخلافة تطهر الانسان» ولـی چنین خبری در مآخذ و مراجع ما یافت نشد و خواجه نصیر هـم آن را به عنوان حدیث و خبر نیاورده است.

ص ۱۳۳ س ۳. الفاظ قرآنی «زیغ» و «رین» و «غشاوت» و «ختم» که دراین عبارت گنجانده شده است به عقیدهٔ ارکون وماسینیون کوششی است که برمفاهیم ارسطوئی جامهٔ اسلامی بپوشانند، و مخصوصاً اخلاق را با تصوف و تهذیب نفس نزدیك سازند. حاشیهٔ ارکون بر ص ۱۹۴ از

ترجمهٔ فرانسهٔ تهذیب مسکویه دیده شود.

ص۱۴۷ س۶. «بالعدل قامت السّموات و الأرض» در متن تهذیب چاپ زریق (ص۱۳۱ س۱۲) آمده است «قال علیه السلام»، ولی در نسخه بدل پای صفحه از نسخهٔ ك «قیل» نقل کرده است. به هر حال در اینکه این گفته از احادیث نبوی باشد شك موجود بوده است و ما نیز در جزء احادیث و فهارس کلمات حدیث، آن را نیافتیم.

ص۱۵۷ س۱۷. این عبارت حسن بصری در متن تهذیب چاپ زریق (ص۱۷۹ س۱۲) به همین صورت آمده است. «قدع» و «اقداع» به معنی بازداشتن و سرکوب کردن و لجام باز کشیدن و مانع از سرعت بلکه پیشرفت اسپ شدن است، وطُلَعَة کثرت در گردن درازی به جانب چیزی است، و مراد از گفتهٔ حسن بصری اینکه: برنفوس خود لگام بزنید زیرا که نفوس زیاده طلب هستند و سرکشی می کنند. درمحاضرات راغب چاپ مکتبة الحیاة بیروت ج ۱ ص۱۹ «اقذعوا» به ذال معجمه آمده است و آن در اینجا مناسبتی ندارد.

ص۱۵۹ س۲. مکاتبات. (به اختلافات نسخ رجوع شود). در تهذیب (ص۱۸۱ س۲) مکاتبة آمده است و در نسخه بدلها «مکایده» که بسیار نزدیکست به نسخه بدلهای ما «مکابدات». در نسخهٔ خطی تهذیب الاخلاق محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۵۴۶۴ مورخ ۶۸۲ هم در این عبارت عیناً مکاتبة دارد.

ص۱۵۹ س۱۴. أشقی الناس فی الدنیا... اصل عربی خطبهٔ ابوبکر درعیون الاخبار (چاپ دار الکتب ۱۳۴۶ه.ق. ج۲ص۲۳۳) و در مآخذ دیگر نقل شده است با این تفاوت که در آن مآخذ ألا إنّ الملوك

هم المرحومون (ص ۱۶۰ س ۱) نیامده و ألا إنّ الفقراء هم المرحومون ضبط شده است.

ص۱۶۰ س۳. ازبزرگترین پادشاهان روزگار مشاهده کرده‌ام. ...محمد ارکون درحاشیه برص۲۷۵ ازترجمهٔ فرانسهٔ تهذیب‌الاخلاق حدس زده است که منظور عضدالدوله باشد. در چاپهای جدید اخلاق ناصری نیز نام‌عضدالدوله را داخل عبارت کرده‌اند. ویکنز درترجمهٔ خود به‌پیروی از چاپهای جدید این اسم را در متن آورده است.

ص۱۶۱ س۷. این بیت ازحدیقهٔ سنائی است، و در هردوچاپ (بمبئی ص۷، مدرس رضوی ص۶۷) مصراع اول چنین‌است: دادهٔخود سپهر بستاند. در نسخهٔ د ما هم همین طور است.

ص۱۶۵ س۱۱. «درتعرف مردم‌عیوب‌نفس‌خویش را» نام کتابی است که در فهرست ندیم به‌جالینوس نسبت داده شده است. حاشیهٔ زریق برمتن تهذیب ص۲۵ - ۲۲۴ و همچنین یادداشت محمد ارکون ذیل ص۵۳ از ترجمهٔ فرانسهٔ تهذیب، دیده‌شود.

ص ۱۶۶ س۱۸. عبارت کندی که در تهذیب‌الاخلاق نقل شده است چنین است: ینبغی لطالب الفضیلة أن یتخذ صور جمیع معارفه من‌الناس مرائی‌له تُریه صورة کل واحد منهم عند مایعرض‌له من‌الآلام التی تثمر السیئات... پس در عبارت خواجه «مستتبع سیئه‌ای» ترجمهٔ «تثمر السیئات» کندی است.

ص۱۶۷ س ۳. «وفنای ما برتقصیر آن مقصور» ترجمهٔ این الفاظ کندی است که «وبنقصانها فناؤنا» (تهذیب‌ص۱۹۰ س۱۴). لفظ تقصیر در عبارت خواجه مراد را چنانکه باید نمی‌رساند.

ص ۱۷۲ س ۲۲. «قیاسات سوفسطائی» ویکنز ذیل حاشیهٔ ۱۲۶۳ (ص۲۹۴) نوشته است: بی‌شك منظور کتاب ارسطوست تحت عنوان *De Sophisticis Elenchis*

ص۱۷۴ س۱۸. مصراع از بیتی‌است از قصیدهٔ معروف سنائی (چاپ دوم مدرس رضوی ص ۲۰۰ دیده شود) و تمام بیت اینست:

علم کز تو ترا بنستاند　　　جهل از آن علم به‌بود صدبار

ص۱۷۶ س ۱۳. انسقراطیس. در نسخ معتبر ما به‌صورت اُنسُقراطیس (صفحات ۳۲۲ و ۳۲۴همین کتاب‌دیده شود) آمده است‌و محتملست این نقل از کتابی یونانی گرفته شده باشد و در آن مآخذ از *Onesicritus* قولی نقل‌شده بوده‌است. این‌شخص درفرهنگ تراجم احوال یونانیان و رومیان تألیف ویلیام اسمیث

Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, Ed.: Wm. Smith,

جلد سوم ص ۲۸ تا ۲۹ ذکرش آمده است و معلوم می‌شود که فیلسوف و مورخی یونانی بوده وبه‌همراهی اسکندر به‌آسیا سفر کرده وبه‌دربار پادشاهی‌هندی فرستاده‌شده‌بوده که‌باحکمای دربار او مناظره کند. در فلسفهٔ دیوجانس کلبی دستی داشته است و تاریخ زندگانی و فتوحات اسکندر را نوشته‌بوده؛ وبا نثارخوس درخلیج فارس کشتی‌رانی کرده است.

درتهذیب‌الاخلاق(چاپ‌زریق) این‌اسم‌سه‌بار آمده‌است(ص۱۵۶ ،۱۵۸ ،۱۹۵) و همه‌جا در متن سقراطیس چاپ شده و نسخه بدلهای اسقراطیس و انقراطیس والسقراطیس در حاشیه داده شده است. در

نسخهٔ خطی تهذیب مورخ ۶۸۲ محفوظ در دانشگاه تهران یك‌بار به وضوح انسقراطیس (ق۱۰۲a)؛ بار دیگر بطوری‌که هم انسقراطیس خوانده می‌شود و هم ایسقراطیس (ق ۸۱a که حرف دوم هم نقطهٔ نون دارد وهم‌نقطهٔ یاء)؛ بار سوم (ق۸۲a) واضحاً ایسقراطیس‌نوشته است. وپروفسور ویکنزمترجم اخلاق‌ناصری‌به‌انگلیسی‌درحاشیهٔ شمارهٔ ۱۲۸۷پس ازتفصیلی گفته است: «ایسقراطیس راکه درچاپی ازتهذیب مسکویه‌آمده است رجحان دادم، ولی بعید نمی‌دانم که اصلاً اکسنو قراطیس *Xenocratis* بوده باشد». و ما نام اکسنوقراطیس را در دوکتاب عربی به صورتهای اقسنوقراطیس و اکسانوقراطیس و کسانوقراطیس یافتیم، وگفته‌اندکه شاگرد افلاطون بوده وپس‌ازمرگ استاد به‌جای او تدریس کرده است. اما از قول او مطلبی نقل نشده است و معلوم نیست که آیا او برمؤلفان مسلمان چنان معروف بوده است‌که از قول او عباراتی نقل کنند یا نه، وآیا ازکتابهای او چیزی به‌عربی ترجمه شده بوده است یا نه.

ص۱۷۶ س۲۱. خواجه نصیر در اینجا «مراء» را به‌همان معنی ستیزه‌گری و لج‌بازی بکار برده است، ودر سابق (رجوع شود به تعلیقهٔ مربوط به‌ص۱۲۴) آن را به‌معنی ریا ومراءات بکار برده‌است. از این عبارت و عبارت تهذیب (ص۱۹۵ وما بعد) معلوم می‌شود مراء با لجاج اندك تفاوتی دارد.

ص ۱۷۷ س۶. عبارت منسوب به علی بن ابی‌طالب در نهج البلاغه (چاپ محمد عبده ص ۲۰۹ ج ۳، شمارهٔ ۲۵۵) آمده‌است با لفظ ضربٌ من‌الجنون.

ص۱۷۷ س ۱۷. متن تهذیب (ص۱۹۶ س۱۰) چنین است: و کل من کانت فضیلته عند غیره فواجبٌ علیه أن لایُعجبَ بنفسه.

ص۱۷۸ س۵. لاتأتونی بأنسابکم الخ. در تهذیب مسکویه ص ۱۹۷ س۶ آمده است. ولی در معجم مفهرس احادیث نبوی (ونسینك) نیامده است.

ص۱۷۹ س۱۲. «حدیثی بود...» در امثال وحکم دهخدا (ص ۶۹۱) مصراع دوم این بیت چنین آمده است «خلالی ستونی کندروزگار».

ص۱۸۲ س۳. مستزاد. دراغلب نسخ ما (ا، ب، د، ه) مستراد آمده که اگر صحیح می‌بود می‌بایست معنی مصدری مزایده و به‌مزایده فروختن و حراج ازان مفهوم شود. در ا هم نقطه‌ای بران افزوده و مستزاد کرده‌اند، پس از ج و ا متابعت کردیم. تا آنجا که تحقیق میسر بود نیافتیم مأخذی که مستراد (به‌راء مهمله) را بدین معنی بکار برده باشد. مستراد را به‌معنی جولانگاه آدمی و شتران ومحل گردش ایشان آورده‌اند. در تعبیر خاص مسترادٌ لمثله و مسترادةٌ لمثلها قید کرده‌اند که بدین‌معنی است که نظیر او به‌نهایت درجه مطلوب و مورد جستجوست به علت اینکه او را به سبب نفاست به اعلی درجه مورد تعظیم و تجلیل می‌دارند؛ به‌عبارت‌دیگر عدیم‌النظیر است. (تاج‌العروس و قاموس *Lane* دیده شود). ولی در عبارت خواجه نظیر و مترادف با «مساومه» بکار رفته‌است. نظیراین عبارت در اصل تهذیب مسکویه این جمله است: و قد شاهدنا اعظم‌الملوك خطراً فی عصرنا لمّا احتاج الیها بعد فناء امواله ونفاد مافی‌خزائنه وقلاعه لم‌یجد ثمنها ولاقریباً من ثمنها عند احدٍ ولم یحصل منها الاّ علی‌الفضیحة فی

حاجته. (ص۲۰۱س۱۱). همچنین در ص۱۹۲س۲«مستزیدی» که ماچاپ کرده‌ایم مطابق نسخهٔ ج است، سایر نسخ مستریدی دارند. متن تهذیب اخلاق دراین مورد این عبارت رادارد: لیس وراءه غایةٌ أخری لطالبٍ مستزیدٍ او راغبٍ مستفید (ص۲۱۶ س۱۰) در فرهنگ دزی و قاموس Lane مادهٔ«زی د» این لفظ را بیش‌طلب و *ambitieux* معنی کرده‌اند.

ص ۱۸۳ س ۱۱ و ۱۲. «...خشم گرفتی و دریا را به‌ریختن آبها و انباشتن به‌کوهها تهدید کردی». درمتن تهذیب (ص۲۰۳س۱۰) چنین آمده است: حتی یهدّده بطرح الجبال فیه وطمّه بها. «ریختن آبها» افزودهٔ خواجه‌نصیر است و چندان معنی محصلی‌ندارد.

ص۱۸۴ س۱۶ و مابعد. در متن تهذیب ص ۲۰۴ و در رسالهٔ ارسطالیس الی‌الاسکندر ص ۴۸ این حکایت آمده است. در مأخذ دوم، داستان از شخص مجهولی نقل شده است نه‌از اسکندر.

ص۱۸۷س۹. علاج خوف مرگ. درتهذیب مسکویه این فصل درصفحهٔ۲۰۹آمده است. سابقاً «مِهرِن»آن را تحت عنوان «دفع‌الغم من‌الموت» جزء رسائل ابن‌سینا چاپ‌کرده بود، واین‌رساله از ابن‌سینا نیست. لویس شیخو هم‌آن را جزء مجموعهٔ *Traités inédits* چاپ کرده است (بیروت ۱۹۱۱). برای تحقیق دربارهٔآن ر. ك. به‌فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا از یحیی مهدوی، چاپ انتشارات دانشگاه تهران ص ۲۷۶.

ص ۱۸۸ س ۱۹. مت بالارادة... فارابی در کتاب آراء اهل المدینةالفاضله (ص ۸۲ چاپ دیتریصی) عین عبارت را بدون ذکر نام گوینده آورده است.

ص۱۹۰ س آخر. نظیر این شمارشی کـه مسکویه (تهذیب ص ۲۱۵) راجع به اولاد علی‌بن ابی‌طالب دارد در کتاب‌الانافة قلقشندی درباب اولاد عباس منقول‌است که می گوید درسال ۲۰۱ مأمون امر کرد عدد کسانی ازاولاد عباس‌بن‌عبدالمطلب راکه موجود بودند احصا کنند عدد ازمرد و زن به۳۳ هزار رسید. (ص۲۱۲).

ص۱۹۶س۶. علاج حزن. این فصل را که در تهذیب‌مسکـویه ص۲۱۷آمده است اب لوئیس‌شیخو به‌صورت رساله‌ای جداگانه جزء مجموعهٔ *Traités inédits* ص۱۱۴ (بیروت۱۹۱۱) بطبع‌رسانیده‌است

ص۱۹۶ س۱۵. «وچون طمع نکند به‌متوقع اندوهگن نشود». ظاهراً یك کلمه ساقط شده است. در اصل تهـذیب عبـارت معادل‌آن اینست (چاپ زریق ص۲۱۷س۱۸، ونیزنسخهٔ خطی دانشگاه تهران): واذا لم‌یطمع فیه‌لم یحزن لفقد مایهواه ولالفوت مایتمناه. پس‌درعبارت خواجه نیز باید«به [فوت] متوقع اندوهگن نشود» خواند. در چاپ بمبئی وچاپ اونیورسیتهٔ پنجاب هم به‌فوت متوقع‌آمده است.

ص۱۹۸ س۱. کتاب دفع‌الاحزان... درتهذیب مسکویه ص۲۱۹ مذکور است و زریق درص۲۳۹ (تعلیقات‌بر کتاب تهذیب)می گوید که «ریتر» و «والتزر»این کتاب را ازروی نسخه‌ای محفوظ دراستانبول در ۱۹۳۸ جزء مجموعه‌ای حاوی تحقیقاتی در باب کندی چاپ کرده‌اند.

ص۱۹۸ س۱۴. این گفتار منسوب به علی‌بن ابی‌طالب در متن نهج‌البلاغهٔ‌سیدرضی نبوده‌است وجزء هزار گفتاریست که‌ابن‌ابی‌الحدید پس از ختم شرح خود بر متن نهج‌البلاغه از گفته‌های مشهور عـربی برگزیده و بران افزوده ، و اغلب آنها گفته‌های کسانی است غیر از

امیرالمؤمنین علی . در نهج البلاغه به‌شرح محمد عبده و تکمیل محمد محیی الدّین عبدالحمید ج۳ص۲۵۱ عدد ۴۱۳ آمده: وقال علیه السّلام: من صبر صبرالاحرار والاّ سلاسلو ّالأغمار؛ و عـدد ۴۱۴ : و فی خبر آخر أنّه علیه السّلام قال للأشعث بن قیس معزّیاً: ان صبرت صبرالأکارم والاّ سلوت سلوّ البهائم . در چاپ محمد ابوالفضل ابـراهیم ج ۲۰ ص ۴۱۸ به همین لفظ (معزّیاً عن ابن له)، و در شرح آن آمده است که اخذهذا المعنی ابو تمّام بل حکاه فقال:

و قال علیٌ فی‌التعازی لأشعثٍ و خاف علیه بعض تلك المآثم

اتصبر للبلوی عـزاءً و حسبةً فتؤجرأم تسلو سلوّ البهائم

و این شعر در دیوان او ج ۳ ص ۲۵۸ و ۲۵۹ آمده است.

ص ۱۹۹ س ۲۰ . المؤمن قلیل المؤونة . ایـن را ظاهـراً خبر نبوی می‌شناخته‌اند . در سفینة البحار ص ۳۷ ، آمده : «الشهاب: قال صلّی الله علیه و آله «المؤمن یسیر المؤونة» و در ص ۳۸ از قول امام جعفر صادق آمده «المؤمن حسن المعونة خفیف المؤونة» . در متن بحار الأنوار در جلد پانزدهم جزء اول که در باب ایمان است ، و نیز در ترجمه وشرح فارسی شهاب الأخبار شمارهٔ ۱۲۰ (ص ۲۰) ودر اللّباب فی شرح الشّهاب (ص ۲۳) ذیل «المؤمن یسیر المؤونة» مذکور است (این ارجاعهارا مرهون تحقیق جناب آقای حاج عبدالله نورانی هستیم).

ص ۲۰۸ س ۶ . أبْروسُن تلفّظ عربی و فارسی اسمی یونانی است : *Bryson* که فیلسوفی بوده است نوفیثاغورسی، صاحب کتاب *Oikonomikos* . و آقای مارتین پلسنر *Plessner* کتابی در بارهٔ او نوشته است (هایدلبرگ ۱۹۲۸) ـ منقول از تعلیقات پروفسور ویکنز

بر ترجمهٔ انگلیسی اخلاق ناصری. ویلیام اسمیث در کتاب *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, Vol. I. p. 515* اظهار نظر کرده است که شاید این مرد همان کسی باشد که افلاطون اقوال اورا بدون ذکرنامش در «مکالمات» اخذ کرده و بکار می‌برده است. ابن سینا در رسالهٔ اقسام العلوم العقلیة (چاپ جوائب، رسالهٔ خامسه ازتسع رسائل ص ۷۱ و مابعد) گوید: العلوم العملیّة ثلاثة: واحد منها خاصٌ بالقسم الأوّل و یعرف منه انّ الانسان کیف ینبغی أن یکون اخلاقه وافعاله حتّی تکون حیاته الأُولی والأُخری سعیدة و یشتمل علیه کتاب ارسطاطالیس فی الأخلاق، و الثانی منها خاصٌ بالقسم الثانی و یعرف منه ان الانسان کیف ینبغی ان یکون تدبیره لمنزله المشترك بینه و بین زوجه و ولده و مملوکه حتّی تکون حاله منتظمة مؤدّیة الی التمکّن من کسب السّعادة و یشتمل علیه کتاب «ارونس» فی تدبیر المنزل الخ (ص۷۳). همین رسالهٔ ابن‌سینا درجزء مجموعه‌ای که درمصر در ۱۳۲۸ چاپ‌شده‌است نیز آمده‌است (رسالهٔ نهم) و آنجاهم همین فصل به همین عبارت و همین الفاظ موجود است (۲۳۰) به‌این رسالهٔ ابن‌سینا واشارهٔ او به «بروسن» پروفسور ویکنز درحواشی خود برترجمهٔ اخلاق‌ناصری‌اشاره کرده‌است. محتاج به‌گفتن نیست که رسالهٔ فی تدبیرالمنزل همان کتاب *Oikonomikos* است و ارونس تصحیف ابروسُن است.

لویس شیخو در مجموعهٔ *Anciens Traités arabes* (چاپ بیروت ۱۹۲۰تا ۱۹۲۳) ازص۱۴رساله‌ای‌تحت عنوان «فی‌تدبیرالرّجل لمنزله» ازمؤلفی «لرسیس» نام، چاپ کرده است و این به‌احتمال قوی

همین کتاب بروسن است و نام مترجم عربی آن معلوم نیست.

ص ۲۲۴ س ۱۱. الانسان حریصٌ علی مامنع. در مأخذ دیگری این را نیافتیم جزدرمثنوی مولوی:

کیست کز ممنوع گردد ممتنع　　چونکه الانسان حریص ما منع

(چاپ نیکلسن دفتر ۶ ص ۴۸۱).

ص ۲۲۵ س ۴ و ۵ . از حلوا و میوه خوردن منع کنند ، که این طعامها استحالت‌پذیر بود. در توضیح‌الاخلاق خلیفه سلطان «استحالت پذیر» را فسادپذیرمعنی کرده است. ابن خاتون درشرح خود جمله را به‌این عبارت بدل کرده : تا طعام در معده هضم نیابد از حلوا و میوه خوردن منع باید نمود. درترجمهٔ ترکی به‌نام‌اخلاق علائی (ج۲ص۳۳) گوید : حلوا و میوه و سریع الاستحاله نسنه‌لری چوق ویر میورلر . پس استحالت‌پذیراجمالاً به‌معنی اینست که‌مانع سرعت‌هضم‌غذا می گردد.

در کتاب احیاء علوم‌الدین، ربع عادات ، کتاب آداب‌الاکل ، باب چهارم در باب آداب ضیافت گوید: ترتیب‌الاطعمة بتقدیم‌الفاکهة اوّلاً ان‌کانت، فذلك اوفق فی الطب فانّها اسرع استحالة، فینبغی أن تقع فی أسفل‌المعدة (واین مخالف گفتار خواجه نصیر است، اما می‌رساندکه استحالت‌پذیر به معنی اینست که به سرعت استحالت می‌پذیرد وقابل هضم می‌شود و بدین سبب مانع سرعت هضم سایر غذاها می گردد) .

ص ۲۲۷ س ۱۵: طرح و فرش : از استعمال نویسندگان عصر، چه در عربی وچه در فارسی معلوم می‌شود این دو کلمه باهم مجموعاً به معنی پارچه‌های گستردنی مثل فرش و قالی که امروز می گوئیم ،

بکار می‌رفته‌است. درتسلیة‌الاخوان‌جوینی (مقدّمهٔ‌جلد اوّل جهانگشای ص مز دیده‌شود) آمده است : «بسیار کشف و فتش کردند و مواضع آن را نبش چون ازدفینهٔ موهوم فایده‌ای بیش باز نداد فرش وطرح و اثاث قماشی که برسرتربت ومساجد و رباط بود تمامت کبس کردند». و درجلد اول جهانگشا (ص۸۸) گوید : «چون از نماز فارغ شدند به خانه‌های بزرگان فرستاد تا خیمه‌ها و خرگاهها و آلات فرش و طرح آوردند». در ذیل قوامیس عرب دزی‌طرح را نـوعی بافتنی دانسته و ارجاع به تاریخ ممالیك داده است (چاپ محمد مصطفی زیاده قاهره ۱۹۵۷ ج ۱ ق ۲ ص ۴۴۹ « وجلس السلطان متأدبا معه بغیر کـرسی ولا طرّاحة ولامسند» دیده شود). دزی به‌سفرنامهٔ ابن بطوطه نیزارجاع داده «ثیاب مصرو طروحاتها الحسان» (ج ۲ ص ۱۸۷) وگفته بـه نظر من جمع الجمع همین طرح باید باشد.

ص ۲۳۶ س۱۸. جلال‌الدّولة والدّین مفخر جهان‌عبدالعزیز...
در نسخ جدیدنسبت النیسابوری هم بر خصوصیّات او افزوده‌اند که در هیچ‌یك از نسخ قدیم ما نیامده است و بنابرین نتوانستیم هـویـّت او را معلوم کنیم. در جلد اوّل از جزء چهارم تلخیص مجمع الآداب ابن‌الفوطی (چاپ مصطفی جواد ، بغداد ، ص ۲۰۸) ذکری از یك نفر عزّالدین ابوالمظفّرعبدالعزیزبن جعفرابن حسین‌النیسابوری‌الملك صاحب‌البصرة آمده است که با خاندان صاحب دیوان شمس‌الدّین و علاءالدّین‌جوینی ارتباط داشته و به سمت شحنه و مأمور دیوانی واسط و بصره تعیین شده بوده، وابن الفوطی گوید: به‌مراغه‌آمد ومن او را دیدم . در الحوادث الجامعه ص ۳۷۷ و در مقدّمهٔ ابن الطقطقی

بر کتاب الفخری هم مذکوراست. آقای همائی و آقای مدرّس رضوی این شخص را برمردی که در اخلاق ناصری نام برده شده است تطبیق کرده‌اند، حال آنکه آنجا لقب او عزّ الدّین و اینجا جلال الدّین آمده است و النیسابوری هم در نسخ ما نیست.

ص ۲۳۶ س ۲۱ تا ۲۳۷ س ۴. اینکه می‌گوید محرّر این کتاب به طریق تلویح اشارتی به حقوق پدر و مادر کرده است شاید مراد یکی دوسطری باشد که درص ۲۶۹ آمده است.

ص ۲۳۹ س ۱۰. در فصل چهارم از مقالت سیم... گرچه در جمیع نسخ ما چنین است، صحیح آن «فصل دوم از مقالت سیّم» است که هم با فهرست ابواب و فصول در اول کتاب مطابق است و هم با متن تصحیح شدۀ ما.

ص ۲۴۱ س ۱۸. نیکوترین چیزی از زشت، صورت او بود. در کتاب السیاسۀ ابن سینا (جزء مجموعۀ *Traités inédits* چاپ لویس شیخو، بیروت ۱۹۱۱) ص ۱۶، این عبارت آمده است: فانّ الاخلاق تابعة للخلق؛ و من امثال الفرس: أحسن مافی الدّمیم وجهه.

ص ۲۴۵ مقالت سیم در سیاست مدن. غالب مطالب این مقالت از کتاب «السیاسات المدنیّة للمعلّم الثانی الحکیم ابی نصر محمّد بن محمّد بن اوزلغ ابن طرخان الفارابی، طبع فی مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه بحیدر آباد الدّکن، ۱۳۴۶ هجریّه» و کتاب الفصول المدنیّة *The Fusūl al – Madanī of al-fārābī*, edited by: D. M. Dunlop, Camberidge 1961
و کتاب «فی مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة» ألّفه ابو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان اوزلغ الفارابی، چاپ دیتریصی *Dr. Fr. Dieterici*

لیدن ۱۸۹۵ و رسالة ابی نصر الفارابی فی السّیاسة، رسالهٔ دوم از مجموعهٔ *Traités inédits* چاپ لویس شیخو ۱۹۱۱ (بیروت درمطبعهٔ کاتولیکی) ص ۱۸ تا ۳۴، وکتاب السیاسة لابن‌سینا تصحیح لویس معلوف، رسالهٔ اوّل از مجموعهٔ *Traités inédits* چاپ لویس شیخو وغیره (بیروت ۱۹۱۱) ص ۱ تا ۱۷؛ ومآخذ دیگری از این قبیل اقتباس شده‌است.

ص ۲۵۰ س ۱۵. در احادیث گویند ...، حدیثی به این لفظ ومضمون نیافتیم. در احیاءالعلوم (کتاب سوم از ربع مهلکات، چاپ حلبی، ج ۳ ص ۹۱) خبری آمده است بدین لفظ «لایستدیر الرّغیف و یوضع بین یدیك حتّی یعمل فیه ثلثمائة وستون صانعاً أوّلهم میکائیل» و«عراقی» درکتاب خویش راجع به‌احادیث احیا می گوید: «لم أجدله اصلاً». در این باب انوری نیز اشارتی دارد:

آن‌شنیدستی که نهصد کس بباید پیشه‌ور

تاتو نادانسته و بی‌آگهی نانی‌خوری

(چاپ مدرّس رضوی ج۱ ص ۴۵۴).

ص ۲۵۱ س آخر. غرض از منزل نه مسکن است... الفارابی در الفصول المدنیّة ص ۱۱۶ تا ۱۱۷ دیده‌شود.

ص ۲۵۲ تا ۲۵۳ بحث در باب اقسام سیاسات. مصطلحاتی که حکمای اسلام برای انواع سیاست و انواع مدینه در کتب خود بکار برده‌اند آنچنانکه باید با مصطلحات یونانیان مطابقت ندارد و دراین باب بعضی مستشرقان تحقیق کرده‌اند، ازان‌جمله رجوع شود به‌مقدّمهٔ دنلپ بر الفصول المدنیّة فارابی ذیل شماره‌های ۸۳ تا ۸۸ و ۹۱ و

ترجمهٔ اخلاق ناصری ویکنز یادداشت شمارهٔ ۱۸۴۸

ص ۲۵۲ س ۲ . الانسان مدنیٌ بالطبع : بدون شکّ این عبارت معادل عربی گفتهٔ ارسطوست (دیده شود *Politics I : 2*) . ویکنز یادداشت شمارهٔ ۱۸۴۱ .

ص ۲۵۳ س ۱۵ . افلاطون درمقالت پنجم از کتاب سیاست... منظور از کتاب سیاست همان *Politeia* است که به *Republic* (جمهور) مشهور است و به عربی به‌نام «السیاسه» توسط حُنین بن اسحق ترجمه شده است . در فصل پنجم این کتاب چندین عبارتست که ممکنست مرجع این عبارت خواجه باشد . رجوع شود به یادداشت ویکنز شمارهٔ ۱۸۶۰ .

ص ۲۵۳ س آخر. پس از «صورت بندد» در نسخهٔ ج جمله‌ای آمده است که گمان می‌رود از تحریر نخستین کتاب باقی‌مانده باشد و آن جمله اینست : و در عبارت قومی شخص اوّل را ناطق گویند و شخص دوّم را اساس . ناطق واساس از اصطلاحات مذهبی اسماعیلیان است .

ص ۲۵۷ س ۱۱ و ما بعد . اشارت به تارکین دنیا وغارنشینانی که برای عمارت دنیا کاری نمی کنند و کارنا کرده از ارزاق نوع بشر متنعّم‌می‌شوند ، می‌تواند دلیلی باشد برصحّت خبری که در باب خواجه نصیرالدّین در الحوادث الجامعه (چاپ مصطفی جواد) آمده است (ص۳۴۳) که ترجمهٔ آن اینست : در سال ۴۵۸ هولاگو به بیرون شهر «حرّان» رسیده بود ، جمعی از فقرای قلندریان در راه او ایستاده بودند ، هولاگو از نصیرالدّین‌طوسی پرسید که اینها چه‌کسان‌اند ؟

خواجه جواب داد که اینان در عالم وجود، زائدند. سلطان امر کرد قلندران را کشتند و سپس معنی سخن خواجه را پرسید. نصیرالدّین جواب داد: مردم عالم چهار صنف‌اند. امرا و تجّار و پیشه‌وران و کشاورزان؛ و هر کس که تعلّق به‌یکی از این چهارصنف ندارد کَلّ بر دیگرانست.

ص۲۶۱ س۱۷. «نفع را نه‌ازروی بساطت ونه‌ازجهت ترکب... مدخلی نتواند بود». نفی دوطرف قضیّه به‌وسیلهٔ دوجملهٔ ناتمام ومکمّل یکدیگر معمولاً درفارسی بافعل مثبتی ادا می‌شود که در وسط دوجمله می‌آید: نه چنان تواند بود و نه‌چنین؛ نه‌چنان خواهد شد و نه چنین؛ «بیاید روزی که نه‌خرید وفروخت کنند اندران، و نه‌دوستی و نه‌شفاعة» (ترجمهٔ تفسیر طبری ج ۱ ص ۱۶۰). و گاهی فعل مثبت را در آخر دوجمله می‌آورند. عطّار گوید (کشکول چاپ نجم‌الدّوله ص۴۶۱):

در قیامت نیز این غوغا بُوَد
یعنی آنجا نه تو و نه مابُود

وسیّد حسن غزنوی گوید (دیوان‌چاپ مدرّس رضوی ص۳۶):

نه او نه‌من نه فلك، تا هزار سال دگر
چو صدر دولت و دین احمد عمر یابد

کسان درحقّ من دویست درم خرج کرده‌اند، تو نه صد درم و نه‌پنجاه درم خرج کرده‌ای (مقالات‌شمس تبریزی ج۴نسخهٔ‌دارالمثنوی ورق ۲۷۱).

نه سام نریمان نه افراسیاب
نه‌کسری نه‌دارا نه‌جمشید ماند

آنچه ما را به آدمی و آدمی را با ما افتاده است نه ما را با دیگری و نه دیگری را باما افتاده‌است (مرصادالعباد چاپ نجم‌الدّوله ص ۲۷، چاپ ریاحی ص ۴۸).

نوعی‌دیگر از تلفیق چنین جمله‌ای آنست که فعل را منفیٔ آورند، گاهی در آخر، مثل همین جملهٔ خواجه نصیرالدّین، وگاهی دراوّل. مثالش : و اگر جائی حاجت افتد هر دو اسلوب گفتن برمیانه رود و نه درثنا و نه‌درشکایت‌غلوّ نکند تاسخن ناهموار نشود (رسالهٔ «دستور دبیری» از محمّدبن عبدالخالق میهنی، ص ۳۵ چاپ انقره).

باید که ازینها ترا نه خشمی و نه اندوهی تاختن نیارد ... ثمره وفایده‌حاصل‌نیست مرسعی ایشان را، نه‌جامه و نه‌زینت و نه‌آبروئی... این تخمهای اهل دین ننماید نه برتن و نه در خانه و نه درعین (معارف بهاء ولد ص ۴۵).

نه چیز بی‌وجود و نه وجود بی چیز نیست

(عرضنامهٔ بابا افضل ص ۱۰۲)

گرد کمیت وهم ترا درنیافتند

نه ابلق زمانه نه یکران روزگار

در چشم همّت‌تو نسنجد به نیم‌جو

نه کهنهٔ سپهر نه خُلقان روزگار

(دیوان انوری چاپ تبریز ص ۸۳)

نبینم کنون دشمنی در جهان

نه در آشکارا نه اندر نهان

(شاهنامه چاپ بروخیم ص ۱۶۳۷ ب ۲۴۹۲).

و بر آنچه گفتند هیچ برهان نداشتند نه از کتاب خدای و نه از خبر رسول و نه از حجّت عقل (گشایش و رهایش نسخهٔ خطی مجتبی مینوی ص۶۷).

از پی آنکه دوجا مکتب و دکّان دارم

نه به‌مکتب نه به‌دکّان شدنم نگذارند

(دیوان خاقانی چاپ عبدالرسولی ص۱۵۰)

ص ۲۶۲ س۲۲. ابرقلیطس. پروفسور ویکنز در حواشی خود بر ترجمهٔ انگلیسی اخلاق ناصری نوشته است که «علی‌رغم اختلافاتی که در ضبط این اسم در نسخه‌های مختلف دیده می‌شود، روشنست که هیرقلیطس *Heraclitus* مراد است» (ص ۳۱۸ شمارهٔ ۱۹۳۶).

ص۲۶۴ س ۵. درمحاضرات راغب (چاپ بیروت ۱۹۶۱ ج۱ ص۴۰) آمده است: البحتری:

ان کنت أُنسیها فلا عجبٌ

قد عاهدالله آدماً فنسی

وقال آخر: وسمیّت انساناً لأنّك ناسی.

ص ۲۶۷ س۲۲. صدیق توشخصی بود ... ترجمهٔ قول فیلسوف اسلام ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی است «الصّدیق انسان هو أنت إلاّ أنه غیرك» (التمثیل والمحاضرة ص۴۶۲).

ص۲۶۸ س۲. «سبب» به معنی «به‌سبب» بکار رفته است. برای نظایر آن رجوع شود به‌مقدمهٔ مرحوم قزوینی بر جهانگشای جوینی ج ۱ ص قیب.

ص۲۷۳ س۲۱. دراصل تهذیب مسکویه (ص۱۵۲ س۱۳ و۱۴)

آمده‌است: ولذلك يوصی صاحبه بتربيته، فيقال له: ربُّ الصنيعة أصعب من ابتدائها. کلمهٔ «ربّ» در این عبارت مصدر است و به‌معنی تربیت و مداومت دادن آن‌است. لین *LANE* درمادّهٔ «ربّ» درترجمهٔ این‌ضرب المثل می گوید : *to do something regularly is more difficult than to start it*. پروفسور ویکنز درترجمهٔ انگلیسی خود کلمهٔ تربیت را ترتیب خوانده، وشاید ترجمهٔ این‌عبارت مثلی در کتاب لین (که ویکنز عیناً نقل کرده است) باعث شده است که او لفظ را به‌صورت «ترتیب» صحیح بداند. عین این عبارت عربی در کتاب ابن‌سینا به‌نام «السیاسة» (مجموعهٔ *Traitès inèdits* بیروت ۱۹۱۱ص۱۰) آمده است.

ص۲۷۵ س۱۲. کسی که... درتمام نسخ (چنانکه در اختلافات نسخ ذیل شمارهٔ ۳۶، فصل دوم از مقالت سوم گفته‌ایم) «و کسی که» آمده است. درمقایسه بامتن تهذیب «واو» را حذف کردیم. اینست متن تهذیب: وجب من‌ذلك ان‌يكون من لايميّز بين هذه‌الاقسام حتی یعرف الأفضل فالأفضل منها لايدری كيف يحسن الی نفسه الّتی هی محبوبته (ص۱۵۴ س ۹ چاپ زریق).

ص۲۸۰ س۱. متخصّص ومنفرد. دراغلب نسخ معتبرما «منفرد» است، به‌جز ج وه که «متفرّد» دارد. در«مصادر» زوزنی انفراد به‌معنی تنها شدن‌است وتفرّد به‌معنی یگانه شدن. ازنظرلفظی دو کلمهٔ متخصّص و متفرّد هم‌آهنگ است وبنابرین محتمل است خواجه لفظ متفرّد بکار برده باشد. بااین حال ما متابعت از اغلب نسخ معتبر کردیم.

ص۲۸۳س۱۳. نكلّم‌النّاس... قدیمترین سندی که ازبرای این حدیث منسوب به‌پیغمبر به‌دست ما آمده است کتاب‌البرهان فی وجوه

البیان است که به‌نام نقدالنثر چاپ شده است، درص۸۲ این کتاب آمده است: ولهذاالمعنی قال رسول‌الله صلعم فی حدیث ترویه‌عنه‌الشیعه «انّا أُمرنا معشرالأنبیاء بأن نکلّم الناس علی مقادیر عقولهم». ولی روایت کنندگان این حدیث منحصر به‌شیعه نیستند، در احیاءالعلوم غزالی (ج ۱ ص۷۴) ومیزان‌العمل او (ص۱۷۴) ومکاتیب غزّالی (چاپ مؤیّد ثابتی ص۲۶، وفیه مافیه مولانا (ص۱۰۲ وص۳۰۶) و مرصادالعباد نجم رازی هم آمده است.

ص۲۸۵ س۱۹. ازعیسی علیه‌السّلام نقل کرده‌اند... اصل عبارت درانجیل متی (۱۷:۵) چنین‌است: لاتظنّوا أنی جئت لأنقُضَ الناموس أوالأنبیاء؛ ماجئت لأنقض بل لأُکمّلَ. ترجمه: تصوّر مکنید که من از بهر ابطال تورات و رسائل انبیا آمده‌ام، ازجهت ابطال نه، بلکه برای تکمیل آمده‌ام.

ص۲۸۵ س۲۲. و ارکان مدینهٔ فاضله پنج صنف باشند... تاص ۲۸۷ س۱۵. تمام عبارات مطابق است با فصول وعبارات ۱۳۸ تا۱۳۹ «الفصول‌المدنیّة» فارابی چاپ دنلپ (Cambridge U.P. ۱۹۶۱).

ص۲۸۹س۱۰. امّامدینهٔ ضروری‌وشرح مداین دیگر... رجوع شود به‌کتاب «مدینهٔ‌فاضلهٔ» فارابی چاپ دیتریصی (لیدن۱۸۹۰) ص۶۵ ومابعد.

ص۲۹۷ س۸. «چون ازو چیزی بینند...» چیزی ممکنست در بعضی از نسخ خیری خوانده شود. بینند در نسخهٔ ا نبینند نوشته شده است. خود درجمله ممکنست مضافٌ الیه لذات واقع شود یا ابتدای جملهٔ بعد باشد. پس به‌شش وجه می‌توان این کلمات را خواند

وشش مفهوم مختلف ازآنها استنباط کرد. ابن خاتون در شرح خـود چنین آورده است: چون از ایشان نفعی یابند در لذّات و شهوات خود کرامت و اموال در مقابل آن به‌او بذل کنند. ظاهراً او خیری خوانده است، ولی معلوم نیست شهوات را به خود اضافه کرده‌است یانه. خلیفه سلطان درشرح خود گفته است: اما چون ازو چیزی نه‌بینند (نفی یـا اثبات آن معلوم نیست) ازقبیل شهواة ولـذّاة خود اورا تواضعات کنند واموال درمقابل احوال به‌او دهند.

ویکنز در ترجمهٔ خود (ص۲۲۴ س۱۵) چیزی خوانده و خود را مضاف‌الیه قرار داده است. نه‌بینند به‌هرحال غلط است. این فصل «مدینهٔ احرار» هم از اقتباسات خواجه از «السیاسات‌المدنیّهٔ» فارابی است (چاپ‌حیدرآباد-۱۳۴۶. ص۶۹ ومابعد) ودرحکم ترجمهٔ عبارات اوست بدین جهت عین عبارات عربی را نـقـل می کنیم (ومیان ایشان نه‌رئیس بـاشد و نه‌مرؤوس...) «واذا استعصی امرهـم لم یکـن فیهم فی‌الحقیقة‌لارئیس‌ولامرؤوس‌الاالـّذین‌هم‌محمودون عندهم. والمکرمون هم‌الـّذین‌یوصلون‌اهل‌المدینة‌الی‌الحریة‌والی کـّل‌مافیه‌هواهم وشهواتهم والـّذین یحفظون‌الحـرّیة‌وشهـواتهم‌المختلفة‌المتفاوتة‌علیهم بعضهم من بعض ومن اعدائهم الخارجین‌عنهم‌ویقتصروا‌من‌الشهوات‌علی‌الضـّرورة فقط‌فهذاهوالمکرم والأفضل والمطاع‌فیهم ومـَن‌سوی ذلك من رؤسائهم فامـّا أن یکون مساویالهم متی‌کان اذا اصطنع الیهم‌الخیرات التی هی اراداتهم‌وشهواتهم‌بذلواله‌علی‌ذلك‌کرامات‌واموالاً‌تساوی‌مایفعله‌بهم..»

حدس می‌زنیم که خواجه جمله را «خیری بینند ازقبیل شهوات ولـّذات‌خود، کرامات واموال درمقابل‌آن بدو دهند» نـوشته بـوده یا

اراده کرده بوده است.

ص۲۹۹ س ۱۵. کره در میان گندم و خار در میان کشتزار. عین عبارت فارابی در السیاسات المدنیّه (چاپ حیدر آباد ص۵۷) چنین است: و المدینة الفاضلة تضادها المدینة الجاهلة و المدینة الفاسقة و المدینة الضالّة، ثمّ النوابت فی المدینة الفاضلة، فانّ النوابت فی المدینة منزلتهم فیها منزلة الشیلم فی الحنطة او الشوك النابت فیها (ظ: فیما) بین الزّرع...» پس کُرَه که خواجه آورده است ترجمهٔ «شیلم» است و شیلم به‌معنی تلخه وزؤان است (لغتنامهٔ دهخدا ذیل لغت شیلم دیده شود). در فرهنگ *Lane* به‌نقل ازمآخذ عربی تصریح شده‌است که شیلم ازفارسی یا زبان عجمی دیگری گرفته شده‌است. در نیشابور و گناباد کرّه تلخه یاتلخه کرّه نام همان گیاهی است که «تلخه» خوانده می‌شود (آقایان حاج عبدالله نورانی و شفیعی کدکنی) و آقای شاه اسلام محموداوغلو شاه‌محمّداف ازاستادان دانشگاه تاشکند می گفت که ما تلخه را کَهْره می گوئیم.

ص۳۰۱ س۱۱. النّاس علی دین ملوکهم را ثعالبی در کتاب التمثیل والمحاضرة (قاهره ۱۹۶۱ ص۱۳۱) جزء اقوال صادره از طبقات مردم نقل کرده است.

ص۳۰۱ س۱۲. الناس بزمانهم أشبه... در بهجة المجالس ابن عبدالبرّ نمری از رجال قرون چهارم وپنجم از قول عمر بن خطاب نقل شده است: الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم (ج ۱ ص ۶۴۹).

ص۳۰۱ س۱۲. نحن الزمان... در التمثیل والمحاضرهٔ ثعالبی (قاهره ۱۹۶۱ ص۱۳۳) آمده‌است: قال معاویه رضی‌الله‌عنه «نحن الزمان،

مَن وضعناه اتّضع، ومَن رفعناه ارتفع»؛ و نیز در بهجة المجالس (ج۱ص ۳۳۹) می گوید: قال معاویة لابن الکوّاء (عبدالله بن عمرو الیشکری، کان من رؤوس الخوارج) : صف لی الزمان: فقال انت الزمان، إن تَصلُح یَصلُح وإن تفسُد یفسُد.

ص۳۰۲س۶. فأین عزْمةٌ من عزمات الملوك. که منسوب به یکی از ندمای مأمون است در حاشیهٔ ه درمقابل کلمهٔ «یکی از ندما» نوشته است و هو ثمامة بن الأشرس. ابن خاتون نیز نام ثمامة بن الأشرس را بدین مناسبت برده‌است. درمتن نسخهٔ «ج» آمده‌است شمامة بن الاشرس درآمد . . . «یکی از ندمای او . . .» را در حاشیه به‌خطی دیگر افزوده‌اند.

ص۳۰۴ س۱۳ ومابعد. نامهٔ اسکندر به‌ارسطو وجواب او. در این خصوص رجوع شود به‌نامهٔ تنسر (چاپ انتشارات خوارزمی ۱۳۵۴) ص۴۷ ومابعد؛ و نیز عامری نامه (انتشارات یغما ۱۳۵۳) ص ۵۰ و مابعد .

ص۳۰۸ س۱۷. «به‌عفو آن کس که برُو جور کرده باشد...» یعنی اگر کسی که جور براو شده‌است جائر را عفو کند عقوبت از جائر ساقط نمی‌شود.

ص۳۱۲س: استعمال عصا نباید کرد... عبارتی شبیه به‌این در کتاب بهجة المجالس ابن‌عبدالبرّ (ج۱ص۳۴۵) به‌معاویه نسبت داده‌شده است: لاأضع سوطی حیث یکفینی لسانی، ولاأضع سیفی حیث یکفینی سوطی. آنجا که زبان من از عهدهٔ کار برآید تازیانه بکار نمی‌برم و آنجا تازیانه‌ام کافی باشد به شمشیر دست نمی‌یازم.

ص۳۱۴ س۱۸. و امّا کسی که به‌خدمت ایشان مشغول باشد...
تمام فصل پنجم پس از تمهیدی که خواجه آورده از رسالهٔ ابونصر فارابی «فی‌السیاسة» گرفته شده است که لوئیس شیخو در مجموعهٔ *Traités inédits* (بیروت ۱۹۱۱) چاپ کرده است (ص۲۳تا۲۶دیده شود).

ص۳۱۷ س۱۴. واگر مناقشتی بکار دارد. چنانکه در فهرست اختلافات نسخ گفته‌ایم دو نسخهٔ ب و د «منافستی» دارند، ونسخهٔ ا «مناقستی». اگرمنافست بخوانیم هم‌معنی جمله صحیح می‌شود.

ص۳۱۷ س۱۵. الممنوع... عین این عبارت در رسالهٔ سیاست فارابی (چاپ‌لوئیس شیخودرمجموعهٔ *Traités inédits* بیروت۱۹۱۱ ص۲۶) آمده است. مملولٌ منه یعنی آنچه ازان ملالت حاصل شود. در کتب لغت بدین صورت ومعنی دیده نشد، ولی دراستعمال فصحا در نظم ونثر عربی بسیار متداول بوده است، از آن جمله ابوالاسود الدئلی گفت: ربّ مملولٍ لایُستطاع فراقه (الآمل والمأمول منسوب به جاحظ ص۲۹).

ویکی ازشعرا گفته است:

من عفّ خفّ علی الصّدیق لقاؤه

واخوالحوائج وجهه مملول

(عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه ج۳ص۱۹۱). و نیزدرشعری از ابوبکرمحمّدبن هاشم خالدی آمده است: والشیءُ مملولٌ اذا ما یرخص (التمثیل والمحاضره ص۱۱۳، یتیمةالدّهر۲: ۱۹۸ و نهایةالارب ج ۳ ص۱۰۳ و ۱۰۷).

ص۳۱۸ س۱۰. ودر آداب ابن‌المقفّع آمده است. مراد کتاب الآداب (الادب) الکبیر ابن مقفّع است که کراراً چاپ شده است وما به‌چاپ احمد زکی پاشا (اسکندریه ۱۹۱۲) ازص ۳۰ تا ۵۳ ارجاع می‌دهیم که تمام مطالب منقول درص۳۱۸ تا ۳۲۰ اخلاق خواجه در آن صفحه‌ها یافت می‌شود.

ص۳۲۱ س۲۰. مردم به‌دوست محتاج بود در همه احوال؛ امّا درحال رفاه ازجهت احتیاج به‌ملاقات ومعاونت ایشان، وامّا درحال شدّت ازجهت احتیاج به‌مواسات ومؤانست ایشان. این عبارت ترجمهٔ آزادی است ازیك گفتهٔ ارسطو در کتاب ریطوریقا (*Rhetoric* ترجمهٔ *Buckley* *II :4*) رجوع شود به *Arist Otle Dictionary, ed.T.T* *Kiernan, New York 1962, P.269*. منظور ازعبارت اینست که من درحال آسایش وراحت احتیاج دارم به‌معاونت کردن به‌دوستان، و در حال سختی وشدّت محتاجم که دوستان بامن مواسات ویاری کنند.

ص۳۲۲ س۱۸. نفایه (به‌فهرست نسخه بدلها رجوع شود). در نسخ قدیم چنین است و گویا مؤلّف تعمّد داشته است که جواهر برّی وبحری وحطام دنیاوی را نفایه بخواند به‌معنی خوار وپست‌وفرومایه، برای تأکید حقارت آنها، ولی نسّاخ این نکته را درنیافته و کلمه رابدل به‌نفایس کرده‌اند.

ص۳۳۶ س۹. تمادی ومنازعت، چنین است در نسخ پنج گانه، وبنابرین عیناً نقل شد، ومخفی نیست که معنی تمادی لجاج کردن در کاری ومداومت دادن و «دوردرشدن درپی راهی» (یادربیراهی) است، چنانکه درمصادر زوزنی آمده است. وهرچند درکتب لغت جدیدتر

مثل منتهی‌الارب به‌معنی ستیهیدن هم آورده‌اند، این معنی «بایکدیگر ستیهیدن» در زوزنی برای تماری قید شده است وشاید دراین مورد لفظ تماری بهتر ازتمادی باشد.

ص۳۲۸ س آخر. وهن به‌عهود و صداقت... در نسخهٔ ا (چنان که دراختلاف نسخ قید کرده‌ایم) وهی است و باوهن ازحیث معنی تقریباً یکسان است، که سست شدن و پوسیده شدن باشد. ما در متن متابعت از اکثر نسخ کردیم.

ص ۳۴۱ س ۱۱ ... وصیّتی است که افلاطون شاگرد خود ارسطالیس را فرموده است... بعضی از عبارات این فصل با بعضی از جمله‌های فصلی مطابق می‌آید که ابوالوفا المبشر بن فاتك درکتاب مختارالحکم (چاپ مادرید ۱۳۷۷) ص ۱۴۰ و ما بعد آورده است تحت این عنوان که وقال (افلاطن) فیما املاه علی ارسطوطالیس. عبدالرحمن بدوی که این متن را چاپ کرده است درکتاب افلاطون فی‌الاسلام ازنسخهٔ خطی مجلس شورای ملی ایران به‌شمارهٔ ۵۲۸۰ روایت دیگری ازهمین وصیّت را نقل کرده است (ص۲۴۴).

فهرست اشعار و مصراعهای عربی

صفحه سطر

ودارهم... فی‌ارضهم ۱۹/۳۴

مدارا کن با ایشان مادام که درخانهٔ ایشانی، وخشنود گردان ایشان را مادام که در زمین ایشانی.

گویندهٔ بیت یافت نشد، در «امثال وحکم» دهخدا آمده است.

لعلّ له عذراً وانت تلومُ

شاید که اورا عذری باشد وتو (بی‌جهت) ملامت می کنی.

مصراع اوّل بیتی است ازمنصور بن زبرقان النمری، مصراع دوم چنین است: وکم لائمٍ (وربّ امریءٍ) قدلام وهو ملیم؛ درطبقات الشعراء (ص۲۴۷) والتمثیل والمحاضرة (ص۸۳) و نهایة الارب (ج۳ ص۸۶) آمده است.

بنفسی کتابْ... ضامنا ۲/۳۶تا۵

جانم فدایش، کتابی است که هر گونه فضیلتی را حائز شد وضامن تکمیل نوع بشر گردید. مؤلّفش درتألیف آن حقّ را خالص وپاکیزه نمایان گردانید که آن حقّ تا این زمان پوشیده بود. و کتاب را به‌نام

«طهارت» نامید وحقّ معنی آن را در این اسم گذاری اداکرد و دروغ نگفت. منتهای جهد را دراین کار بذل کرد؛ خداوند اورا مزد دهاد؛ که در پند دادن به‌خلایق فرو گذار نکرد.

این چهاربیت را خود خواجه درحقّ «تهذیب‌الاخلاق» مسکویه (مسمّی به‌طهارة‌الأعراق) گفته بوده است.

۱۹/۶۴
هی‌النفس ... تلهجِ

نفس است و چنین است، اگر آن را مهمل گذارند دنبال فرومایگی می‌رود، واگر انگیخته گردد (تَنْبَعِث هم می‌توان خواند) بجانب فضیلتها، به‌آنها حریص می‌شود.

این بیت درجائی یافت نشد و گویندهٔ آن معلوم نگردید.

۱۶/۱۰۷
ولم أرَ أمثال... بواحدِ

هیچ چیزرا ندیدم مانند مردمان (از این حیث) که تفاوت میان ایشان درامربزرگواری چندان باشد که هزارتن ازایشان معادل بایک‌تن شمرده شود.

در دیوان بُحتری آمده است (چاپ دارالمعارف) قصیدهٔ ۲۵۷ ب۲۲ (الی‌الفضل، بجای لدی‌المجد).

۴/۱۷۸
ان‌افتخرت... ولدوا

اگر افتخار و نازش کنی به‌آن پدرانت که در روزگار پیشین در گذشته‌اند، ترا گویند «راست گفتی ولی چه فرزند بدی از ایشان ماند».

بیت درمحاضرات راغب (چاپ مکتبة‌الحیاة ج ۱ ص ۳۳۷) بی‌ذکرنام گوینده؛ و در دیوان ابن‌الرّومی تحقیق دکترحسین نصار

(چاپ دارالکتب ج۲ ص۸۰۸) جزء اشعار منسوب به‌او(با اندکی شك) درج شده است.

رُبَّ جِدٍّ جَرَّهُ اللَّعِبُ ۱۱/۱۷۹

ای بساکار جدّی که باعث آن یك بازی وشوخی بود.

مصراع دوم از بیتی است از اشعار ابونواس که در بسیار جاها نقل کرده‌اند، من جمله در «مجموعة المعانی» ص۱۵۴، ومصراع اولش چنین است: صار جدّاً ما مزحت به

ومَن سَرَّهُ أن... فَقْدا ۳/۱۹۷

آن کس که شاد می‌شود که نبیند آنچه براو ناگوار می‌آید، نباید به چیزی دل بندد که بیم از دست دادن آن در میان باشد.

این بیت با بیتی دیگر جزء قطعات عبیدالله‌بن عبدالله‌بن طاهر است (التمثیل والمحاضرة ص۱۰۴، خاص الخاص ص۱۰۶، نهایة‌الارب ج ۳ ص۱۰۱). ولی راغب در محاضرات این‌بیت را به‌غلط به‌ابن‌الرّومی نسبت داده است، وحسین نصارهم درچاپ جدید دیوان ابن‌الرّومی از همین‌مأخذ این تك‌بیت را به‌نام ابن‌الرومی نقل کرده‌است (محاضرات، چاپ بیروت ج۲ ص ۵۱۴ و دیوان‌ابن‌الرومی ج۲ ص۸۰۶).

أخلِقْ بذی...أن یلجا ۱۱/۳۰۲

سزاوارترین چیزبرای مرد شکیبا آن است که حاجتش برآورده شود؛ و برمردی که به‌کوبیدن درها مداومت کند آن است که از در به درون رود.

سومین بیت است از قطعه‌ای از اشعار محمدبن بشیر (گاهی یسیرمی‌نویسند) متوفی به‌سال ۲۱۰. ابیات او در «بهجة‌المجالس» ابن

عبدالبرّ نمری (۱:۱۸۲) والعقدالفرید (۱:۲۸۰) وحماسهٔ ابوتمام (شرح مرزوقی ج. ۳:۱۱۷۵) وسمط اللآلی (۱۰۴) نقل شده است.

سأُلْزم نفسی... الجرائمُ ۱۲/۳۱۳ تا ۲۱

پنج بیت. خویشتن را ملزم می کنم که از هر گنهکاری در گذرم هرچند که بسیار باشد گناهان او نسبت به من. مردمان در قبال من از سه حال خارج نیستند: یا از من شریفترند یا فروتر، یا با من برابرند. آنکه از من برتر باشد قدر او را می‌شناسم و در باب او به رعایت حقّ واجب عمل می کنم. آنکه فروتر از من باشد اگر چیزی گفت من آبروی خود را از جواب دادن به گفتهٔ او حفظ می کنم، هرچند مورد ملامت شوم. وامّا آنکه مانند من باشد اگر لغزشی کرد (زلّ) یا خطائی نمود می بخشایمش که بزرگواری داشتن در راه حقّ مایهٔ رواشدن حکم است.

این پنج بیت از محمود ورّاق است از شعرای عرب در قرن دوم وسوم هجری، وآنها را ابن عبدالبرّ نمری در بهجة‌المجالس (ج ۱ ص ۶۰۴) وصاحب «غررالخصائص الواضحه» در باب سیزدهم کتاب خود آورده‌اند.

أُعیذها نظراتٍ... ورمُ ۱۶/۳۲۳

نگاههای ترا صادقتر از آن می‌شمارم که در کسی که گرفتار ورم است آن ورم را چربی بپنداری.

بیت از متنبّی است، دیوان او باشرح برقوقی (ج ۴ ص ۱۰۷) دیده شود.

لافخرَ الاّ بالصّدیقِ الفاضلِ ۲۳/۳۲۵

مرد را نازیدن نشاید، جز به‌دوستیِ مردی فاضل.

گویندهٔ شعرشناخته نشد.

عدُوك من... منِ الصّحابِ ۱۹/۳۲۶ و ۲۰

دشمن ازمیان دوستان بیرون می آید، پس آن بهتر که طالب افزونی شمارهٔ دوستان نباشی. دردهای آدمی بیشتر اوقات از طعام و شراب حاصل می‌شود.

این دوبیت ازابن‌الرّومی‌است (دیوان اوچاپ بیروت ج ۱ ص ۳۱۳، التمثیل والمحاضرة ۱۰۱ وخاص‌الخاص ۱۰۳)

ان کان ودّك... بالغیب ۵/۳۲۷

هر گاه دوست داشتن تو (دوستی‌ورزیدن تو) امریست پنهان در ضمیرت (که آن را ابراز نمی کنی) پس دوستی طلب کن که برغیب آگاه و دانا باشد (عالماً).

گوینده‌یافته نشد.

دعوی‌الاخاء...الإخوانُ ۷/۳۲۸

ادعای برادری، هنگام گشایش کار و مالداری، فراوان می‌شود. هنگام سختی و تنگی است که برادران را می‌توان شناخت.

بیت درثمرات‌الاوراق (چاپ‌جداگانه‌ص۸) بدون‌ذکرنام گویندهٔ آن نقل شده است.

وفی‌العتاب حیاةٌ بین أقوام ۶/۳۲۹

درعتاب و گله‌کردن است که زندگی میان مردم ادامه می‌یابد.

مصراعی است از قطعه‌ای چهاربیتی گفتهٔ عصام بن عبیدالله (خطیب تبریزی گوید عصام‌بن عبیدالزِمّانی) وبه‌قول جاحظ منسوب است به‌همام‌الرقاشی؛ قطعه درحماسهٔ ابوتمام آمده‌است (شرح‌مرزوقی

شمارهٔ ۴۰۲. نیز «البیان والتبیین» جاحظ ج۲: ۳۱۶، ج۳: ۳۰۲، ج۴: ۸۵ دیده شود).

وأعِزَّةٍ قدکنت... داذوا ۹/۳۳۳

چه‌عزیزانی که من به‌دوستی‌شان دین وایمان داشتم، ونیزدوست داشتن من دین ایشان همگی بود. در میان ایشان کسی بودم که «جان من فدای توباد» به‌اومی‌گفتند ونزد ایشان، سوگندها به‌زندگی وبه‌جان من بود. امّا دشمنان بین ما سعایت ونمّامی کردند تاازهم بپراگندیم: من دور گشتم وآنان دور گشتند.

گویندهٔ اشعار را نیافتیم.

فهرست آیات و احادیث

صفحه سطر

پیش توانند شد.

سورة‌الأعراف (۷) آ: ۳۴

لمن‌الملك‌اليوم ۴/۳۴

کراست پادشاهی امروز؟

سورة‌الغافر (۴۰) آ: ۱۶

لِلّهِ الواحد القهّار ۵/۳۴

مرخدای یگانهٔ شکنندهٔ کامها را

سورة‌الغافر (۴۰) آ: ۱۶

کلُّ شیءٍ هالك ۶/۳۴

همه‌چیز نیست شدنی است، مگر او.

سورة‌القصص (۲۸) آ: ۸۸

کما بدأکم تعودون ۷/۳۴

چنانکه نخست بار شمارا بیافرید بازگردید[یعنی با وی]

سورة‌الأعراف (۷) آ: ۲۹

کنت کنزاً مخفیاً ۷/۳۴

از حدیثهائی است که صوفیّه نقل کرده‌اند (از جمله: منارات السائرین) ومحقّقان درحدیث، آنهارا مردود دانسته‌اند (ازجمله: ابن تیمیّه).

کلّ مایوقّی‌المرءُ به‌نفسه ۲۰/۳۴

درتعلیقات توضیح داده شده است که اصل آن حدیثی است و

سیوطی آن‌را در «الجامع الصّغیر» آورده‌است. نیز در «عیون الاخبار» آمده است (ج۳ ص۱۷۷): وفی بعض الحدیث «کلّ معروفٍ صدقة وما أنفق الرّجل علی أهله و نفسه وولده صدقة وماوقی المرءُ به‌عرضه فهو صدقة وکلّ نفقة أنفقها فعلی اللهِ خَلَفُها مثلها الاّ فی معصیة او بنیان».

۳/۳۸

یؤتی الحکمة من یشاء...

بدهد درستی در گفتار آن‌را که خواهد، وهر که اورا بدادند حکمت بدرستی که بدادند اورا نیکیها بسیار. سورة البقرة (۲) آ: ۲۶۹

۱۱/۴۸

ونفس وماسَوّیٰها...

وسوگند به‌تن مردم، وبدان خدای که راست اندام آفرید آن را

سورة الشمس (۹۱) آ: ۷

۱۸/۶۰

اکرموا عمّتکم النّخلة

این حدیث در فیض القدیر (شرح جامع الصّغیر) به‌شمارهٔ ۱۴۳۲ (ج۲ ص۹۴) باشرح مفصّل آمده است.

۲۱/۶۱

الّذی أعطی کلّ شیءٍ («سبحان» جزء آیه نیست)

که بداد هرچیزی را بهره‌ای از آفرینش او پس راه نمود.

سورة طه (۲۰) آ: ۵۰

۶/۶۳

ویبقی وجه ربّك

وبماند خدای تو خداوند بزرگواری وبزرگواری کردن

سورة الرحمن (۵۵) آ: ۲۷

۱۲/۶۳

لولاك لما خلقت الأفلاك

اگرنه از برای تو بودی آسمانها را نمی‌آفریدم.

در احادیث مثنوی به‌شمارهٔ ۵۴۶ مرحوم فروزانفر دربارهٔ این حدیث بحث کرده است.

فلاتعلم نفسٌ... ۹/۶۸

نداند هیچ تنی آنچه پوشیده ونهانی ساخته‌اند مریشان را از روشنی چشمها.

سورة‌السجده (۳۲) آ: ۱۷

لاعینٌ رأت ولا... ۱۱/۶۸

درمتن تهذیب مسکویه ص۹۳ آمده است. به‌صورت: ثم یسعی (الله) الیهم بما لاعین رأت ولاأُذن سمعت ولاخطرعلی قلب بشرٍ ثمّ یرتفع الرَبّ عن کرسیّه الی عرشه.

درضمن حدیثی آمده‌است که انس‌بن‌مالك از رسول‌الله نقل کرده است. «الرّد علی‌الجهمیّة» ابوسعید دارمی (عقائدالسلف ص۳۰۲). نیز دراحادیث مثنوی ذیل شمارهٔ ۲۶۴ دراین باب بحث شده است.

کسرابٍ بقیعةٍ... ۱۵/۶۸

چون گورابی است به‌بیابان خالی، می‌پندارد آن را مردتشنه، که آن آبست.

سورة‌النور (۲۴) آیه: ۲۹

اولئك کالأنعام... ۵/۸۸

ایشان چون ستوران‌اند درغفلت، بلکه ایشان گمراه‌ترند از ستوران.

سورة‌الأعراف (۷) آ: ۱۷۹

وانزلنا معهم... ۲۲/۱۳۴

وفروفرستادیم ماایشان‌را نامه وترازو تابیستند مردمان را به‌داد. و فروفرستادیم آهن را و بدادیم، ودرانست قوّت سخت ومنفعتهاست مردمان را. سورة‌الحدید (۵۷) آ: ۲۵

بالعدل قامت السّموات... ۶/۱۴۷

در «جامع الصّغیر» و «نهایهٔ» ابن‌الأثیر و «المعجم المفهرس» یافت نشد. تعلیقات دیده شود.

وفوق کلّ ذی علم علیم ۱۴/۱۵۷

وزبر هر خداوند دانشی، دانائیست

سورة یوسف (۱۲) آ: ۷۶

کلٌ میسّرٌ لما... ۱۱/۱۷۴

همه‌کس مهیّا وآمادهٔ آنست که دریابد آنچه راکه از برای آن آفریده شده است.

حدیث نبوی است. ر.ك: «فیض القدیر» شرح جامع صغیر به‌شمارهٔ ۳۶۵۸.

لاتأتونی بأنسابکم ۵/۱۷۸

حدیث را در کتب و فرهنگهای حدیث نیافتیم. در متن تهذیب مسکویه ص۱۹۷ آمده است.

کان رسول‌الله یمزح ۴/۱۷۹

درمجموعه‌های حدیث وفرهنگها یافت نشد، ولی در «بحارالأنوار» (ج۶ در باب اوّل، درذکر فضایل وخصایص رسول‌الله) گوید: کان علیه السلام یمزح ولایقول الاّ حقّا (به‌هدایت آقای نورانی).

کلُّ حزبٍ بمالدیهم فرحون ۱۵/۱۹۷

هر گروهی بدانچه نزدیك ایشان است شادان‌اند.

سورة‌الرّوم (۳۰) آ: ۳۲

ألا انّ اولیاءَ الله ۲۲/۱۹۷

بدانید که دوستان خدای نه‌بیم بود برایشان و نه‌ایشان اندوهگن شوند. سورة یونس (۱۰) آ: ۶۲

کلّکم راع و کلّکم... ۳/۲۰۸

همهٔ شما نگهبانید و همهٔ شما مسؤول حفظ آن‌چیزید که نگهبانی آن درعهدهٔ شماست.

در «جامع صغیر» (فیض‌القدیر ج۵ ص۳۸ شمارهٔ ۶۳۷۰) آمده است.

ذلك تقدیرالعزیزالعلیم ۶/۲۲۸

آن اندازه نهادنی است از خدای نیست همتا ودانا

سورة یس (۳۶) آ: ۳۸

و دوبار دیگر نیزدرقرآن آمده است.

وقضی ربُّك ألاّتعبدوا... ۲/۲۳۷

و بگذارد خدای تو یامحمّد، به‌فرمانی که نپرستید مگراورا، و بجای‌مادر وپدرنیکوی کنید نیکوی کردنی. سورة‌الاسراء(۱۷)آ:۲۳

اطلبوا الخیرعند... ۱۹/۲۴۱

نیکوی را نزد مردمان خوش روی وشادروی بجوئید.

حدیث نبوی است، در «فیض‌القدیر» ذیل شمارهٔ ۱۱۰۷ آمده

است.

ومایؤمن اکثرهم... ۱۱/۲۷۰

و بنگرویدند بیشتر ایشان به‌خدای تعالی، مگر که ایشان انباز آرندگان باشند. سورة یوسف (۱۲) آ: ۱۰۶

وقلیلٌ من عبادیَ‌الشکور ۱۴/۲۷۰

و اندکی‌اند از بندگان من سپاس‌دار وحق‌گزار

سورة سبأ (۳۴) آ: ۱۳

نکلّم النّاس علی‌قدر... ۱۳/۲۸۳

بامردمان به‌اندازهٔ فهم ایشان سخن می‌گوئیم.

حدیث منقول ازپیغمبر: رجوع به‌تعلیقات شود.

المسلمون یدٌ واحدهٌ ۲/۲۸۵

همهٔ مسلمانان درحکم یك‌دستند.

حدیث است، به‌فهرست «ونسینگ» ج۷ ص۳۴۸ زیر مادهٔ «ید» رجوع شود.

الدّین والملك توأمان ۷/۲۸۵

دین وپادشاهی دو برادرند بهم دوسیده.

قول اردشیر بابکان است. عهد اردشیر ص۵۳ دیده شود.

کم من فئةٍ قلیلة ۲۲/۳۱۲

چندا گروه اندك که بشکستندگروه بسیارا بیاری‌خدای.

سورةالبقرة (۲)آ:۲۴۹

واژه نامه

فرهنگ لغات فارسی وجمله‌های عربی

«آ»

صفحه

آجل: آینده ـ آخرتی ـ آن جهانی ۶۸،۱۲۳،۱۷۷،۱۸۶

آخذ: گیرنده ۲۷۵

آخرالدّواء الکی: آخرین علاج داغ کردن است. ۱۷۲

آداب جمع ادب: عادتهای نیک. ۴۱

آوازها: نغمه‌ها ـ نُتها ۳۹

«الف»

ائمه: رجوع شود به «ایمه»

اباطیل جمع باطل: کارهای بی‌فایده ۹۶

اباعد جمع ابعد: کسانی که دور و بعیدند ـ دوران ـ دورها ۱۴۸

ابتهاج: شادمانی ۱۶۵

ابتهاج نمودن: شادی نشان دادن. ۱۱۵

ابداع: به‌وجود آوردن ۳۳

ابدالابد: جاودانی ـ همیشگی ۸۷

أبرار جمع بِرّ: نیکان ۱۴۲

ابرص: پیسه ـ کسی که «برص» داشته باشد یعنی «پیس» باشد. ۲۴۱

ابطاء: درنگ کردن ـ تأخیر نمودن ـ درنگی شدن ـ کندی ۱۲۰

ابعاد جمع بُعد: دوریها ۳۹

ابوّت: پدری ـ یعنی اینکه ازجانب پدر به‌شخص معتبری برسد. ۳۰۱

ابوی: پدرانه ۲۶۹

اتّباع: پیروی کردن ۱۰۹

اتّحاد: یکی‌شدن ـ به‌خداوند پیوستن ۶۹

اتخاذ: گرفتن ـ استخدام ۲۴۱

اتراب جمع تِرْب: همسنّ وسال ۲۲۳

اتّصاف: صفت گرفتن ۷۴

اتفاق‌کردن: هم‌رای شدن ۸۴

اتلاف: ازمیان بردن ۱۸۱

اثقال: بارهای سنگین ۱۰۷

اثمان جمع ثمن: بهاها ـ قیمتها ۱۳۵

إجالت: جولان دادن ـ گردانیدن ۳۱۰

اجلال: شکوهمند شمردن ۲۹۱

اجماع: جمع آمدن آراء ـ اتفاق آراء ۱۰۹

احاطت: احاطه ـ محیط شدن ۵۷

احالت: دگرگون کردن ۱۸۰

احبّا جمع حبیب: دوستان ۱۹۲

احباط: باطل کردن ۲۱۱

احتشام: جاه ومقام ۱۱۱

احتشام نگاه‌داشتن: رعایت حرمت کردن ۱۶۶

احتکاک: سائیدن به‌یکدیگر ۱۷۶

احتما: پرهیز- پرهیزطبی ۱۹۵

احتمال: تحمل کردن ص۹۵

احتیال: حیله کردن ـ چاره جویی ۱۹۴

أحداث: نوجوانان ۷۳

احداث جمع حَدَث: بلاهای روزگار ۱۶۱

احراق: سوزاندن ۱۰۴

احسان: مهربانی ـ نیکوئی ـ عطاکردن ۳۰۸

احصا: شمردن ۱۴۰

إحکام: استواری ـ استوار کردن ۱۲۰

احکام نجوم: پیش‌گویی حوادث‌آینده از وضع وحرکات ستارگـان. ۳۹

احوال متباینه: حالتهای مخالف یکدیگر ۱۱۴

احیا: دوباره زنده کردن ۳۶

اختداع: فریفتن ۱۹۴

اختطاف (برسبیل...): بی‌درنگ وفکربسیار ۱۲۰

اختلاف اوضاع: دگرگرنی وضعها ۳۹

اختلاف کردن: آمدوشدکردن ۱۹۱

اختلال: پریشانی - بی‌نظمی ۱۶۴

اخداع: فریفتن ۲۲۱

اخذواِعطا: ستد وداد ـ بده بستان ۱۳۵

آخرس: کسی که نمی‌تواند سخن بگوید ـ لال ۶۶

إراقت: ریختن ۱۹۳

ارباب جمع رب: صاحبان ۳۰۸

ارباب کیاست: صاحبان هوش و زیرکی ۴۰

ارباب ملاهی: مطربان ۲۳۵

ارتداع نمودن: سر باززدن ـ از کاری وازده شدن ۱۶۷

ارتسام: نقش بستن ـ شکل گرفتن ۲۸۲

ارتضا: پذیرفتن ـ خشنود شدن ـ پسندیدن ۳۵

ارتعاد: لرز ـ اضطراب ۱۷۰

ارتفاع: بلندی ۹۵

ارتفاع: برطرف‌شدن ـ ازمیان برخاستن ۱۷۷

ارتیاب: شك و تردید ۲۷۶

ارتیاح: شادمانی ـ شادشدن ۹۷

ارتیاض: ریاضت پذیرفتن ـ تعلیم گرفتن ـ تمرین کردن ـ
ممارست پذیرفتن ۱۵۷و۱۷۴

ارشاد: راهنمائی ۳۳

ارکان جمع رکن: منظور در اینجا عناصراربعه است یعنی: آب و خاك و باد و آتش، که به‌اعتبار اینکه ارکان ترکیبی موجودات‌اند آنها را ارکان اربعه هم می‌گویند. ۳۹

ارکان جمع رکن: جرز ـ پایه ۲۸۵

ازاحت: دورگردانیدن ۶۸

ازاحت علت: برطرف کردن احتیاجها ۲۴۳

از افراط تجاوز نماید: از افراط کردن خود را نگاه‌دارد.

اکمال: به کمال رساندن ـ کامل کردن ۹۹

اکیله: خوردنی ۳۲۴

الاّ: جزاینکه ۹۲

الا انّ الملوك هم المرحومون: همانا پادشاهان مستوجب رحمند. ۱۶۰

البتّه: حتماً ۲۱۶

التباس: اشتباه . ر. ك.: ملتبس ۱۲۱و۲۶۱

التزام: برخود لازم شمردن ـ پیروی کردن ۱۰۴

التفات: توجه ۹۰

التقاط: نخبه کردن ـ جدا کردن ـ برگزیدن ۲۹۸

الحان جمع لحن: آهنگهای موسیقی ۹۹

ألطف: لطیف‌تر ۲۸۲

الفت: خوگرفتگی ـ همدمی ۱۱۶

اِلف گرفتن: انس گرفتن ۱۶۷

القای بصر: توجّه کردن ۱۶۰

ألم: درد ۷۲

الناس علی دین ملوکهم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم:
مردم بر دین شاهان خود می‌روند، مردم به‌زمان خویش
مانندەترند تا به‌پدران خویش. ۳۰۱

اِمّا: یا ۱۴۱

اماتت: کشتن ـ میراندن ۲۲۵

اماثل جمع امثل: بزرگان ـ اشراف ـ آزادمردان ۱۵۶

امارت: نشانه ۲۳۲

اماره: امردهنده به‌بدی ۷۷

اما هذه‌فهی بمنزلةالذهب فی‌اللّین والانعطاف واما تلك فبمنزلةالحدید فی‌الصلابة والامتناع: این یک، چون زراست در نرمی وخم‌پذیری؛ آن دیگر، چون آهن‌است در سختی وخم‌ناپذیری. ۷۷

امتثال: فرمانبرداری ۱۶۱

امتزاج: آمیزش ـ به‌مزاج ومیل یکدیگر رفتارکردن ۷۹

امتلا: پرشدن ۷۲

امتناع: سرباز زدن ۹۷

امزجه جمع مزاج: سرشت ـ نهاد ۱۰۵

امضا: گذراندن ـ برآوردن ـ اجراکردن ۳۷

امکان: ممکن بودن ۳۹

آمَل: آرزو ۸۵

امم‌کبار: مراد اقوام بزرگی هستندکه هریك ازانها را، به اصطلاح امروز، می‌توان «ملّت» خواند. ۲۵۶

امیدوار: مورد امیدواری ۷۷

انابت: توبه وبازگشت ازگناه ۱۴۳

انّانه: بسیار ناله‌کننده ۲۲۱

انبعاث: برانگیخته‌شدن ۵۲

انتاج: به‌نتیجه رسیدن ـ به‌نتیجه رساندن ۱۱۲

انتصاف: انصاف دادن ـ انصاف‌گرفتن ـ داد ستاندن ۱۱۱

انتعاش: میل به‌بهترشدن ـ نیکوشدن حال کس ـ بهبود ۷۴

ب

پ

ت

تخیّر: نیك و برگزیده را طلبیدن ۱۶۲

تداخل: در یکدیگر داخل شدن ۵۱

تدبّر: اندیشه کردن که چه باید کرد ۱۴۰

تدسیه: فرومایه کردن ـ پنهان کردن ـ گمنام کردن ۴۸

تدنیس: به ننگ کشیدن ـ آلوده کردن ۲۱۲

تذکّر: به‌یادآوردن ۱۱۲

تذلّل: خواری نمودن ـ خواری نشان‌دادن ـ خودرا کوچك نمودن ۱۲۱

ترازوگری: ترازوسازی ۲۱۲

تراضی: رضادادن به‌خواستهٔ یکدیگر ۷۵

تربیع: چهارگوشه داشتن ۵۱

ترتّب: زیادتی مرتبه ـ تقدم و تأخّر ـ طبقه بندی ۵۹و۶۳و۲۵۹

ترشیح: پروردن ۳۴

ترغیب: راغب گردانیدن ـ برانگیختن ـ در کسی رغبت ایجاد کردن ۸۸

تَرْفَت: فراوانی نعمت ـ فراخی معیشت ـ ثروت ۱۷۹

ترفّع: برتری جستن ـ برتری‌جوئی ـ برتری نمودن ۵۸

ترّفه: تن آسانی ۳۰۴

ترفیه: آسایش دادن ـ به‌آسایش رسانیدن ۲۲۷

ترکّب: برهم نشستن ـ باهم آمیختن ۱۱۷

ترهیب: ترساندن ۸۸

تزکیت: پاك گردانیدن نفس ۱۴۱

تزیّن: خود را به‌زینت آراستن ۲۹۲

تزییف: نادرستی مطلبی را بیان‌کردن ـ باطل قلمداد کردن
ـ ناسره انگاشتن ۴۳

تساکر: خود را به‌مستی زدن ۲۳۶

تسالم: بایکدیگر صلح کردن ـ به‌سلامت داشتن یکدیگر ۷۰و۷۹

تسدید: توفیق دادن ـ راست گردانیدن ۶۵

تسمیه: نام گذاری ۲۲۲

تسوّق: گرم بازاری ۳۳۱

تشبّه‌کردن: خود را شبیه ساختن ۹۴

تشبیه محض: صفات خداوند را به‌صفات آدمیزاد شبیه‌کردن ۲۸۳

تشحید: صیقلی‌کردن ـ جلادادن ۳۳۰

تشفّی: شفای نفس حاصل شدن ۱۳۷

تشفّی: شفا جستن ـ آسایش خاطر یافتن ۱۵۸

تصدیر: مقدمه نوشتن ۳۵

تصدیق: پذیرفتن آنچه تصوّر شده است ۳۷

تصرّف: کارسازی ـ امرونهی ونصب وعزل‌وحلّ وعقد امور ۵۸

تصرّف‌بر: بکاربردن ـ اثر داشتن در ـ تأثیر کـردن. (ر. ك:
تصرف و تأثیر ص ۵۸) ۵۶

تصعّب: دشواری ۱۲۱

تصفّح: نظر کردن ـ بررسی کردن ۱۷۲

تصلّف: لاف زنی ـ خودستائی ـ خودپسندی ۱۲۸

تصوّر: در ذهن مجسّم کردن ۳۷

تضاعف: دوبرابرشدن ـ افزون شدن ۱۸۱

تضاعیف بیوت‌شطرنج: مرادحساب‌دانهٔ گندم‌است درخانه‌های شطرنج به‌تصاعد هندسی، یعنی درخانهٔ اول یك دانه بگذاریم و درخانهٔ دوم دو، و درخانهٔ سوم چهار، الخ، که چون خانه‌های‌شطرنج ۶۴ است عددی می‌شودکه آن را ۱ـ$۲^{۶۴}$ می‌توان نوشت وآن این رقم است:

۱۸,۴۴۶,۷۴۴,۰۷۳,۷۰۹,۵۵۱,۶۱۵ ۱۹۱

تضرّع: التماس ـ خواهش ۱۷۶

تضییع: ضایع کردن ـ تباه کردن ۷۹

تطاول: دراز دستی ـ گردنکشی ۴۱و۲۲۶

تطرّق: راه یافتن ـ راه دادن ۹۹

تطفّل: طفیلی بودن ۱۹۳

تظاهر نمودن: ابراز داشتن ۲۶۵

تعالی‌الله عن‌ذلك علوّاً کبیراً: خداوند بسیار بلند مرتبه‌تر از آنست که چنین نسبتی‌بدو داده شود. ۹۲

تعالی ذکره: نامش بلند مرتبه است ۱۳۳

تعالی وتقدّس: بلند مرتبه و پاك است ۴۹

تعاند: نسبت به‌یکدیگر عناد و لجاج و دشمنی داشتن ۲۸۴

تعاهد: تیمار داشتن ـ از یکدیگر نگهداری کردن ـ با یکدیگر عهد و پیمان بستن ۲۷۷

تعب: رنج ۶۲

تعبّد: بندگی کردن ۳۱۶

تعییر: سرزنش کردن ـ سرکوفت زدن ۳۵و۲۲۶
تغلّب: چیرگی ـ از مادهٔ «غلبه» ۴۱
تغلیظ: سنگینی ۲۲۵
تغمّده‌الله برحمته: خدای از راه بنده نوازی گناهش راپوشاند (ببخشاید) ۳۵
تغیّر: دگرگون شدن ۸۴
تفاضل: نسبت به‌یکدیگر فزونی داشتن ۱۴۶
تفحّص: جستجو کردن ۴۱
تفرّق: پراگندگی ۷۱
تفرق‌کلمه: اختلاف نظر ـ اختلاف عقیده ۳۱۲
تفریط: ازحد گذشتن‌درطرف کمی‌ـ کوتاه آمدن. ضد:«افراط» ۱۱۹
تفقّد: جستجو ۱۶۶
تفلسف: شیوهٔ فلاسفه پیش‌گرفتن ۲۷۹
تفهیم: فهمانیدن ۲۲۴
تقاعد: سستی ـ کاهلی ـ اهمال ۱۳۹
تقتیر: تنگ‌گرفتن برخانواده درنفقه ۱۴۴
تقدمهٔ معرفت: پیشگوئی ۱۵۴
تقدیر: مقیاس ـ حال ۱۸۶
تقدیر: اندازه کردن ۱۱۴
تقدیر فکر: ر. ك: «ازتقدیر فکر...» ۹۰
تقدیر نگاهداشتن: اندازه نگاه‌داشتن ۲۱۶
تقریع: سخت ملامت کردن ۲۷۸

تلویح: اشاره کردن ۲۳۷

تلهّف: دریغ خوردن ـ اندوه بردن ۱۵۲

تماثیل جمع تمثال: صورتها ۱۸۱

تمادی: ستهیدن ـ منازعت ـ ر. ك: تعلیقات ۳۳۶

تمالك: خودداری ۱۸۱

تمامی: کامل شدن ـ ضد «نقصان» ۶۴

تمتع: بهره‌بردن ۷۲

تمثال: صورت ـ نقش ۱۷۳

تمجید: به‌بزرگی ستودن ۱۱۶

تمسّك: چنگ در زدن ـ متوسل شدن ۱۴۳

تمشیت: فراهم کردن مقدمات ۱۶۳

تمطّی: خمیازه کشیدن ۲۳۲

تمکّن: قدرت یافتن ـ جایگیر شدن ۶۶و۷۸

تمکّن یافتن: مسلط شدن ۱۸۵

تمکین: قدرت یافتن ۷۲

تمکین‌دادن: تن‌دردادن به‌قدرت دیگری، یا به‌استعمال قدرت دیگری. ۱۲۰

تمویه: زراندود کردن ـ در اینجا مکر وفریب دادن ۹۶

تمهید: فراهم آوردن مقدمات ۱۳۸

تمهید عذر: عذر آوردن ـ ترتیب عذر خواهی دادن ۳۷

تمییز: فرق گذاشتن ۵۳

تنازع: بایکدیگر نزاع کردن ۲۸۴

ث

ج

کشیدن و بلند کردن چیزهای سنگین بحث می‌شود. ۳۹

جَرف = ژرف: گود. ر. ك: تعلیقات ۷۸

جزع: ناله و زاری ۸۹

جزم کردن: یقین کردن ۱۸۶

جزو إلهی: آن جزئی از نفس آدمی که جنبهٔ الهی دارد ۲۷۵

جسمانی: دارای جسم ۵۱

جسمانیات: هر آنچه مربوط به اجسام می‌شود ـ هر آنچه از جنس اجسام است ۲۸۲

جسیم: بزرگ ـ تنومند ۳۷

جُعَل: سرگین غلطانك ۱۶۲

جگر: کبد (به‌نظر قدما وصاحب کتاب: آلت تغذیه، وتوزّع بدل مایتحلّل بردیگر اعضا، و محلّ قوت شهوی) ۵۸

جلادت: چابکی ـ شجاعت ۲۹۱

جلّ اسمه وعظُم ذکره: نامش بزرگ است و یادش عظیم است ۱۰۶

جلای وطن: ترك زادگاه ۳۴

جلّت اسماؤه: نامهایش بزرگ است ۳۵

جلیل: بزرگ ۳۱۱

جمعیّت: جمع شدن ـ با هم بودن ۲۶۴

جمهور: همگی ـ همگان ۴۸

جمیل: پسندیده ـ زیبا ۴۸

جنایب جمع جنیبت: اسبهای یدکی ۱۶۰

جنایت: گناه ـ تقصیر ۱۸۷

حازم: پیش بین ـ دوراندیش	۱۶۵
حاسّه: حس کننده ـ اعضای حسّی بدن	۵۳
حالّ: حلول کننده ـ داخل شونده	۵۰
حالاً فحال: دم به‌دم ـ لحظه به‌لحظه	۳۳
حالی: مزیّن	۸۸
حالی شدن: آراسته شدن	۳۶
حایل: مانع ـ فاصل ـ آنچه میان دوچیز باشد ومانع اتصال آن دو چیزشود.	۷۱
حباله: حدّ ِ حق ـ دام ـ بند	۷۶
حبایل جمع حباله : دامها	۳۱۸
حبّذا: خوشا	۳۲۳
حثّ: برانگیختن ـ ترغیب ـ به‌شتاب داشتن	۱۳۶
حجاب: پرده ـ مجازاً پرده‌ای که‌میان کسی وخداوند حائل باشد	۱۴۲
حجّاب جمع حاجب : پرده داران ـ اعضای تشریفات درباری.	۲۹۲
حجّامی: خون گرفتن ـ حجامت کردن	۲۱۲
حجّت: استدلال ـ دلیل آوردن	۱۰۳
حدّ: تعریف جامع ومانع	۱۰۱
حدّت: تندی ـ تیزی	۱۱۲
حدوث: پیداشدن ـ به‌وجود آمدن ـ حادث‌شدن . (اصطلاح فلسفی ، ر. ك .: فرهنگ علوم عقلی سید جعفر سجادی)	۳۹

حسن قضا: ادای حق ـ حق گزاردن چنانکه باید. ۱۱۶

حسن هدی: سیرت نیکو داشتن ۱۱۴

حشایش جمع حشیش : گیاهان ۳۲۳

حصاد: درو کردن ۶۳

حصانت: محفوظ بودن ۲۰۹

حصر: بر رسیدن ـ برشمردن ۱۰۸

حصول: حاصل شدن ۸۲

حضانت: زیر بال گرفتن مرغ بیضه و جوجه را ـ پرورش کودکان ۱۵۰

حظّ: نصیب ـ بهره ۱۷۸

حظ بر داشتن: سهم بردن ـ نصیب بردن ۲۸۳

حظوظ جمع حظ : بهره ـ خوشبختی ـ لذّت ۹۰

حفاوت: مبالغه در نوازش کردن ـ مهربانی ـ شادمانی ـ مسرتی در دل داشتن ۲۳۸

حفظ دادن: وادار کردن به‌حفظ کردن ـ واداشتن به‌از بر کردن ۲۲۳

حضیض: نشیب ـ پستی ۱۳۱

حق: حقیقت ـ درست ۵۰

حقارت: خواری ۷۶

حقد: کینه ۱۷۹

حقدگرفتن: کینه به دل گرفتن ۲۲۰

حکم: اظهارنظر ـ قضاوت ۱۰۴

حکمای متأخران: در اینجا و بسیاری جاهای دیگر منظور

ابوعلی مسکویه است و معاصران او و حکمای بعدی تا
خواجه نصیر (ر. ك.: ص۳۳ تهذیب). ۱۰۴
حکم بودن (کسی را ...): حکم روا بودن ــ فرمانروا بودن ۷۸
حکمت: علم تام و شامل ۸۲
حکومت: حاکم بودن ۱۳۶
حلم: بردباری ــ شکیبائی ۱۰۸
حلیه: پیرایه و آرایه ۳۶
حمیّت: ننگ وعار ــ سرباز زدن از ننگ ــ مردانگی ــ غیرت ۷۷
حنّانه: بسیار مهربانی کننده ۲۲۱
حنین: فریاد و گریهٔ شدید، از غصّه یا شادی ــ بانگ حاکی
از مهربانی ــ شوق و کشش نفس ۲۷۴
حواشی: اطرافیان ۱۸۱
حور: پری رویان بهشتی ۶۸
حیرت: سرگشته شدن ۱۷۲
حیّز: مکان ۳۷
حیف: ستم ــ ظلم ــ تعدّی ۱۳۳

خ

خابط: خبط کننده ــ گمراه ۱۹۷
خارجیات: امورخارجی ــ آنچه‌خارج از ذات خداوند است ۹۲
خاطب: خواستار ــ راغب ۱۵۸
خاطر: آنچه به‌ذهن خطور کند ۳۷

خائب: نومید ۱۵۸

خائیدن: جویدن ۱۸۳

خالی: (... از مرض خالی بودن) ـ عدم امکان مبتلا شدن به ... ۷۴

خامل الذکر: گمنام ۸۳

خبْث: بدجنسی ـ ناپاکی ۱۲۰

خبز: نان پختن ۶۳

خبط: اشتباه ـ اقدام گمراهانه ۱۵۳

خبه کردن: خفه کردن ۱۲۸

ختم: خدا برقلب کسی ختم بگذارد به این معنی است که فهمیدن را ازاو بگیرد ۱۴۳

خدایع جمع خادعه: فریبنده‌ها ۸۸

خدم جمع خادم: خدمت کننده ۱۶۰

خدو: آب دهان ـ تف ۲۳۲

خدیعت: فریب ۶۸

خذلان: درماندگی ـ فروماندگی ۳۰۹

خرط: تراشیدن ۱۸۰

خرق: گولی ـ شرمندگی بیش از حد که به‌گولی بینجامد ـ پخمگی ـ (شرح خلیفه سلطان و شرح ابن خاتون: دهشت) ۱۲۱

خساءت: دوری از خداوند ۱۴۲

خُسران: زیان‌کاری ـ نقصان ۶۴

خُلِّدَ ملکه: جاودان باد پادشاهی او. ۲۳۶

خلطا جمع خلیط : آمیزش کنندگان ۲۷۱

خلف: برخلاف چیزی که از پیش مسلم شده است. ۱۴۴

خلل: رخنه ۱۱۴

خلیط: آمیزنده ـ معاشر ۱۵۵

خلیفه: نماینده ۷۱

خمود: کاستی گرفتن ـ فروکش کردن ۱۱۹

خنافس جمع خنفسا : سوسك سیاه بدبو ـ سرگین غلتانك ۷۲

خَوَر: سستی ۱۶۹

خوش عیش: خوش گذران ۱۲۵

خوش منشی: نیك اندیشی ـ نیك رفتاری ـ خوشرفتاری ۱۱۶

خوض: شروع کردن ـ اشتغال داشتن ـ پرداختن ـ قدم گزاردن ۳۷

خوض کردن: شروع کردن ـ مبادرت کردن ۱۶۲

خَوَل: بندگان ـ کنیزان ۲۲۷

خیار: برگزیدگان ۱۶۶

خیاطت: خیاطی ـ دوختن ۶۴

خیبت: نا امیدی ـ ناکامی ۴۸

خیّر: نیکوکار ـ آنکه عمل خیرازو سربزند ـ مقابل «شِریر» ۶۶

خیریّت: خیر بودن ۸۲

خیش، یا خیشخانه : پرده‌هائی از الیاف کتان و حصیر، که می‌آویختند و برآن آب می‌پاشیدند تا بـه واسطهٔ عبور

هوا محوّطه را خنك کنند. ۲۲۵

خیل: حشم و خدم ـ خدمتگاران ۲۲۷

د

داعیان جمع داعی: دعوت کننده ـ مبلّغ ۶۴

دافع: دفاع کننده ۳۱۱

دافعه (قوت...): قوّه‌ای که فضولات بدن را دفع می کند. ۵۶

دایر: گردا گرد ـ گیرنده ۹۳

دباغت: پوست حیوان را بدل به چرم کردن ـ دبّاغی ـ چرمسازی ۶۴

دبدبه: صدای طبل و دهل و نقاره ۱۶۰

دبّوس: گرز ـ چماق ۶۱

دثار: لباس‌رو؛ مانند جبّه، عبا، چادر. ۱۱۶

دخان: دود ۱۷۵

درباقی کردن: کنار نهادن ـ ازیادبردن ـ مورد توجّه‌نکردن ۱۶۴

دربدل افتادن: تغییر یافتن ـ باژگونه شدن ـ دگرگون شدن ۳۰۹،۴۱

درست شدن: کامل شدن ۷۶

درست‌کردن: ثابت کردن ۵۵

درفشد: درخشد ۱۴۳

دروگری: درودگری ـ نجّاری ۲۱۲

درویش: فقیر ـ نادار ـ بی‌بضاعت ۸۴

درّیتیم: مروارید شاهوار ۱۸۱

دست بازگرفتن: دست کشیدن (... از خوردن) ۲۳۴

دسومت: چربی ۶۷

دعت: آرمیده شدن ـ سکون و آرامش ـ راحت و تن‌آسانی ۱۱۴

دعوات: دعاها ۷۲

دغدغه: خارش شرم زن و نره وقت انزال ۷۲

دفن: پوشاندن ۷۶

دقیق: کوچك ـ خرد ـ باریك ۳۱۱

دقیقه: کوچکترین جزء ۱۳۹

دکان: جرز ـ طاقنما (ر. ك: ذیل برقوامیس عربی دوزی Dozy ص ۴۵۴) ۲۱۰

دل: قلب (معدن حرارت غریزی و منبع حیات ومحل قوت عصبی) ۵۸

(... دل) ساکن شدن: آرام گرفتن ۶۹

دِما جمع دم: خونها ۲۹۳

دماثت: نرم شدن ـ نرمخو شدن ۱۱۴

دمار: هلاك ۲۱۷

دماغ: مغز (موضع فکر و رویّت آدمی) ۵۸

دناءت: فرومایگی ـ دون همتی ۷۶

دنس: آلودگی ۵۵

دنیّه مؤنّث دنیء: پست ۸۸

دواعی جمع داعیه: خواسته‌ها ـ مرادها ـ انگیزه‌ها ۹۱

دولت: اقبال ـ بخت ـ سعادت ـ بهره‌مندی ۳۳۶

ذ

روائی یافتن: رواج یافتن ـ پیشرفت کردن ۷۳

روث: کثافات ـ مدفوع ۱۶۲

رَوْح: آرامش ـ راحت ۱۸۸

رویّت: فکر و اندیشه ۵۸

روی‌کشیده (درم ...): آب داده ـ سکّهٔ مس که آن را آب داده باشند. ۱۵۹

ریا: دیدنی ۱۳۰

ریاح جمع ریح: بادها ۵۹

ریاضت: رنج و محنت ـ رنج آموختن ـ تعلیم دیدن ـ ورزش ـ بازی ۸۳،۶۲

رین: زنگ ـ زنگار ۱۴۳

ز

زایل: برطرف شونده ـ از میان رونده ۵۱

زبده: برگزیده ـ نخبه ۶۳

زجر: راندن ـ مانع شدن ۱۰۳

زجر کردن: دور کردن ـ راندن ۲۲۳

زحمت: مزاحمت ۹۴

زخارف جمع زخرفه: تجمّلات به ظاهر آراسته ۹۶

زفت: درشت ـ خشن ۲۲۹

زکوات جمع زکوة (= زکات) ۲۱۴

زمام: عنان ۷۶

سبی کردن: بنده گرفتن	۳۱۳
سبیل: راه	۷۱
سخریّت: ریشخند	۱۸۳
سخط: غضب ـ خشم	۱۹۳
سُخْف: تُنُک خردی ـ کم خردی ـ حماقت	۷۵
ستر: پوشاندن ـ پوشیدن ـ پنهان کردن	۷۵
سّر: پنهان	۱۳۹
سّرا: خوشی ر.ك: ضرّا	۳۲۸
سرشتن: خمیر کردن	۲۰۵
سرمدی: دائمی	۶۸
سُرُو: شاخ جانوران	۶۱
سَروق: دزدی کننده ـ کسی که دستش به‌اصطلاح کج است	۲۲۳
سُرَیان:سرایت کردن ـ منتقل شدن	۱۳۱
سریر: تخت ـ اورنگ	۱۶۰
سریرت: باطن	۷۵
سعایت: سخن چینی ـ از کسی بد گوئی کردن	۱۲۵
سعت: همه را فرا رسیدن ـ فراخی	۱۸۰
سعدا جمع سعید : نیك بختان	۹۶
سعی صالح: کوشش به‌جا و مستمر	۱۳۹
سفاد: جفت گیری	۲۴۹
سفاهت: دشنام دادن	۱۶۴
سفاهت رای: اظهار نظر از سر بی‌شعوری و نادانی	۷۴

سفسطه: درمنطق، قیاسی است که مقدّمات آن وهمیات است وغرض آن مغلوب کردن خصم‌است بهرصورت، و این یکی از صناعات پنجگانهٔ منطق است. ۱۶۸

سفه: کم‌خوردی ـ بیخردی ـ نابجا بکار گرفتن عقل، گُربزی ضد «بله» ۱۱۹،۶۸

سُفها: دشنام دهندگان ـ ابلهان وکم خردان ۳۲۵،۱۶۴

سفلی منسوب به «سفل» : آنچه در زمین است ۳۹

سقطه: افتادن ـ سقوط شدید ۷۹

سقی‌الله ثراه: خداوند خاکش را سیراب کناد ۳۵

سکنات: سکونها و سکوتهای بین نغمه‌ها، مقابل «آوازها» ۳۹

سکون: آرامش ۱۱۳

سلخ کردن: پوست بر کندن ـ بیرون آوردن ۳۶

سلطان: حکومت ـ دولت ۱۲۶

سَلْوت: آرامش ـ تسلّی ـ خرسندی ـ بی‌غمی ۱۹۸

سلوك: پیمودن ـ گذشتن از ۱۱۸

سماحت: بذل وبخشش ـ جوانمردی ۱۱۵

سماع طبیعی: طبیعیات. کتاب فیزیك ارسطو. چون یونانیان آن را «فیزیك اکروازیس (یعنی سماعی) نامیده بودند مترجمین ماهم آن را به‌عربی سماع طبیعی گفته‌اند (ر. ك.: مقدمهٔ سماع طبیعی ترجمهٔ محمد علی‌فروغی حاشیهٔ ص ۲۰) ۳۹

سمت: داغ ـ نشان ۱۲۴

سُمعه: شنیدنی

سنا: روشنی ۱۴۰

سنگ افسان: سنگی که بـا آن کارد ، چاقو ، اسکنه وشمشیر و... تیز می کنند ـ سنگ چاقو تیز کن ۱۶۷

سُنَن: طریقه ۱۳۹

سؤال: تقاضای وجه کردن ۲۲۰

سواد: سیاهی ۵۲

سودکردن‌بر: منفعت‌بردن از ـ استفاده از ۲۲۷

سورت: شدت ۱۴۵

سوط: تازیانه ۱۸۲

سویّت: برابری ـ یکسانی درسطح ۳۰۷

سویّت: (به...) تساوی ۱۳۶

سهل القیاد: کسی کـه بتوان به آسانی راهنمائیش کـرد ـ مطیع . ضدّ «عسرالقیاد» ۱۰۵

سیادت: خداوندی ـ بزرگواری ۱۱۱

سیاسات پسندیده: روشهای پسندیـده‌ای در پاداش خوبی و مجازات بدی ۱۰۴

سیاست: نگاه‌داشتن ـ حراست ـ نگاه‌داشتن در راه راست ـ تنبیه ـ آگاه‌کردن ۹۸،۱۰۴

سیاط جمع سوط : تازیانه‌ها ۱۲۶

سیاقت: رعایت ترتیب ـ روش ـ طریقه ۳۴،۱۵۱

سیر جمـع سیرت : خصلتها ـ سرگذشتها ـ روشها ـ

ش

شِرّیر: آن کس که نیّت و کار او شر باشد. بدکار ـ بدِ به طبیعت . ضدّ «خیّر» ۶۶

شریطت مفرد شرایط : شرط لازم ۱۴۰،۱۳۸

شریعت: احکام دینی ۳۹

شطارت: شاطری ـ شغل‌پیکی ـ قاصدی ـ جلوداری ـ عیّاری کردن ۱۹۷

شطری: بهره‌ای ـ پاره‌ای ۲۱۳

شطط: غضب ـ ستم ـ تندی ۱۸۳

شعار: لباس زیر مانند پیراهن وشلوار ۱۱۶

شغب: نعره و فریادکردن ـ فتنه و آشوب به راه انداختن ـ دشنام دادن ۱۱۳،۷۴

شفقت: نرم دلی ۱۱۶

شقّ: شکافتن ۳۳۱

شقا: بدبختی ـ مستمندی ۱۳۶

شقی: تیره‌بخت ـ ضدّ «سعید» ۹۵

شماتت: سرزنش ـ سرکوفت ۹۳

شمال: دست چپ . ضدّ «یمین» ۹۴

شمامه: دستبویه ـ شیئی خوشبو چون مشك و عنبر که در ظرفی از زر و سیم بگذارند و دست بدست برای بو کردن بگردانند ۱۹۸

شمایل: صورت ـ هیکل ـ منظر ۲۱۷

شمع: موم ۵۱

ض

ط

طاعن: طعن کننده ۳۷

طامع: طمعکار ۳۱۸

طباع جمع طبع: طبیعتها ۸۱

طباع ردیء: خویهای پست ۳۴۰

طبع: طبیعت ــ سرشت ۴۰

طحن: آسیا کردن ۶۳

طحن (آلات...): آسیا کردن ــ دراینجا منظور دندانهاست ۱۹۲

طراز: آرایش ۳۳

طرایف جمع طریفه: چیزهای تحفه و نادر ۱۸۱

طرح و فرش: انواع پارچه و قالی گستردنی ۲۲۷

طریان: طاری شدن ــ پدیدار شدن ــ پیش آمدن ۵۲

طریق اجمل: راه مناسبتر ۱۷۰

طریق العقل واحد: راه خرد یکی است ۲۸۵

طلاقت: گشادگی و روانی زبان ــ خوش سخنی ۱۵۶

طمأنینت: آرامش و آسودگی خاطر ۱۱۳

طوارق جمع طارقه: حادثه‌های بد ۱۵۸

طوایف گردند: به‌احزاب و گروههای مختلف تقسیم می‌شوند ۲۹۶

طور: گونه ــ مرحله ۳۳

طیب عیش: خوشی زندگی ۲۲۷

طیش: سبکی رفتار ــ شدت غضب ۱۱۳،۲۲۵

ظ

ظل: سایه ۱۳۱

عجایز جمع عجوزه : پیرزنـان ۲۲

عُجب: خود پسندی ۱۵۷

عجن: خمیر کردن ۶۳

عدّ: شمار ـ شمار کردن ۳۳

عدّت: آمادگی ـ ساز و برگ ـ آماده کردن سلاح ومال ۱۶۵، ۳۱۰

عدل: دراینجا به‌معنی عادل ۹۶

بالعدل قامت السّموات و الأرض: زمین و آسمان بر عدالت
استوار است. ۱۴۷

عدم طیش: سبك مغزی نداشتن ۱۱۳

عدن: اقامتگاه (... آدم و حـوّا) ۷۲

عدول جمع عدل: عادلها (ر.ك سطر شش همین صفحه) ۱۳۰

عِرْض: ناموس ـ آبروی ۳۴

عُرف: اصطلاح ـ تداول ۳۷

عزایم (اختلاف...) جمع عزیمت : در اینجا کارهائی کـه
آدمی پیشنهاد خاطر می‌کند. ابن خاتـون در شرح این
عبارت گفته است: حکمت الهی تقاضای ایـن کرد کـه
هر کدام برطبیعتی خلق شوند مخالف طبیعت دیگران. ۲۵۰

عزّت: کمیابی ـ گرانی ۲۱۰

عزّمن قائل: گوینده‌اش بزرگ است ـ درمـورد نقل کلام
الهی بکار می‌رود. ۳۸

عزّوعلا: عزیز است و بلند مرتبه ـ اصطلاحی که در تجلیل
از مقام خداوند بکار می‌رود. ۳۸

عزیز: کمیاب ۳۲۶

عزیمت: تصمیم قطعی ـ عزمِ جزم ۷۸

عسرالقیاد: آنکه مطیع کردنش دشوار باشد ـ ضدّ «سهل القیاد» ۱۰۵

عشیرت: خویشان واقوام ـ شعبه‌ای از قبیله ۱۲۶

عطب: شدّت خشم ۲۱۶

عُطلت: بیکارگی ـ تن‌پروری ۱۵۷

عطیّات جمع عطیّه: داده‌ها ـ بخشیده‌ها ـ عطاها ۱۳۸

عطیّت: دهش ـ بخشش ۸۵

عظام: جمع عظیم ۱۱۳

عُظمیٰ: مؤنث عظیم ۸۶

عفّت: پاکدامنی ۱۱۷

عِقاب: مجازات اخروی ۱۸۹

عِقار: ملك و آب ـ زمین زراعتی ۲۴۳

عُقده: گره ـ عقد وپیمان ۲۱۷

عقوق: نافرمانی کردن کسی راکه حق او برتو واجب بود ۲۳۷

عقول جمع عقل: مراد انواع «عقل» در اصطلاح فلاسفه. ر. ك. به «فرهنگ علوم عقلی» تألیف سید جعفرسجادی ۳۸

عقیم: نازا ۲۱۶

علانیت: آشکارا. ضدّ: «سرّ» ۱۳۹

علّت اولی: مقصود «خداوند» است ۱۲۵

علق: هرچیز گرانبها ۱۸۰

علم زینت: علم آراستگی و نظافت، و آن از فروع علم طب است. ۱۵۴

علوی: منسوب به‌علو یعنی بلندی ـ آنچه برفراز زمین است ۳۹

علی الجمله: خلاصه ـ خلاصه اینکه ۱۰۴

علی حِدَه: جداگانه ۱۳۹

عمارت: آبادکردن ـ آبادانی ۲۴۳

عمارت‌کردن: آبادان‌کردن ۸۷

عمّت معدلته: عدالت او همه را فرا می گیرد. ۳۳

عمیم: همگانی ۳۷

عنا: رنج ۱۸۸

عناد: لجاج ۳۰۰

عناصر اربعه: عنصرهای چهارگانه: آب ـ خاك ـ باد ـ آتش ۱۳۱

عنان: لگام ـ سرافسار ۷۶

عنف: اجبار ـ تندی ـ خشونت ۱۷۵

عوارف جمع عـارفه : نیکوئیها ۳۳۰

عوایق جمع عـایقه : موانع ـ بازدارنده‌ها ۶۷

عود نشأت: بازآفریدن؛ منظور مرحلهٔ تکمیل معنویت آدمی است. ۳۳

عورات: اموری که شخص از افشای آن شرم دارد ۳۳۶

عورت: اندام شرمگاه یعنی ازناف تا زانو ۷۶

عیّارپیشگان: شیّادان ـ طرّاران ۱۲۶

غ

غاذیه (قوّت ...): قوهٔ غذا دهندهٔ بدن (که از قوای نفس نباتی است). ۵۶

غامض: پیچیده ۲۳۰

غایت: انتها ـ مقصود ـ نهایتی که مطلوب آدمی است. ۸۰

غایت قصویٰ: نهایت بسیار دور ـ مقصد بسیار دور ۹۲

غباوت: گولی ـ کم خردی ـ سبك خردی ۱۴۲

غبطت: سود ـ سودی که موجب رشك شود ـ لذّت بردن ۸۹، ۱۸۸، ۲۷۳

غبن: فریب خوردن و زیان بردن از آن. ۱۶۱

غثیان: قی ـ بر گرداندن غذا ۲۳۵

غدر: بی‌وفائی کردن ـ عهد شکستن ـ خیانت کردن ۱۷۶، ۳۱۲

غرض اخیر: مقصد نهائی ـ غایت ۲۲۷

غَزْل: ریسندگی ـ رشتن ۶۴

غشاوت: پرده ـ پوشش ۱۴۳

غصب: مال دیگری را به زور از چنگ او درآوردن. ۱۲۰

غضبان: خشمگین ۱۷۶

غضوب: خشمناك ـ غضبان ۸۴

غطیط: خرخر کردن ۲۳۳

غلظ: درشت خوئی ـ خشونت ۲۰۲

فزع: هراس ـ ترس ۹۰

فسحت: وسعت ـ فراخی ۲۲۸

فسق: ترک راه راست ـ ترك امر خدای ۷۹

فضل: برتری ـ افزونی ـ زیادتی ۷۹

فضلات: مدفوعات ۱۹۱

فضل عنایت: افزایش توجه ـ توجه بیش از اندازه ۹۰

فضل مکثی: مکث زائدی ۱۱۲

فضل نظری: نظر بیشتری ۲۲۹

فضله: زیادی ـ زیادتی ۱۶۱

فضول: کار باطل و زائد ۱۵۴

فضیحت کردن: رسوا کردن ۹۴

فضیلة الفلاحین هوالتعاون بالاعمال، و فضیلة التجار هوالتعاون بالاموال، وفضیلة الملوك هوالتعاون بالآراء السیاسیّة، وفضیلة الالهیّین هوالتعاون بالحکم الحقیقیّة، ثمّ هم جمیعاً یتعاونون علی عمارة المدن بالخیرات و الفضائل: برتری کشاورزان به یاری کردن در کارهاست، برتری بازرگانان به‌یاری کردن در مال است، و برتری پادشاهان به‌یاری کردن در راههای سیاسی‌است وبرتری اهل‌دین به‌یاری کردن درحکمتهای حقیقی‌است، وانگهی همهٔ این جماعت در آباد کردن شهرها از راه خیرات و فضیلتها با یکدیگر یاری می کنند. ۳۰۵

فطام: بازداشتن ـ اصل کلمه به‌معنی از شیر گرفتن است ۱۵۲

ق

قاصر: کوتاه ۷۱

قاصر نظر: کوته بین ـ کوته فکر ۲۸۳

قال لاصحابه: انّکم ان لاتُقتلوا ... من میتةٍ علی الفراش:
یاران خود گفت: شما اگر کشته نشوید، می‌میرید.
سوگند به‌کسی که جان پسر ابوطالب به دست اوست،
هزار زخم شمشیر برسر گواراتر است از مردن بربستر. ۱۲۸

قبض: گرفتگی ـ ترشروئی. ضدّ «بسط» ۱۰۱

قُبّه: گنبد ۱۸۰

قِدم: قدیم بودن ـ اصطلاح فلسفی ر. ك. به‌فرهنگ علوم
عقلی سید جعفر سجادی ۳۹

قذف: فرود آمدن ـ وارد آمدن (ضربتی) ۱۷۶

قذف: فحش و دشنام دادن ۱۸۵

قرّت عین: روشنائی چشم ۶۸

قسری: اجباری ـ خلیفه سلطان درشرح عبارت ص۲۵۹ س۱
می‌گوید: و صناعی نسبت به طبیعی مانند حالتی بودکه
درکسی یا درچیزی بفعل‌غیر او حاصل شود (= قسری) ۲۵۹

قسط: سهم ـ نصیب ۱۰۸

قسیم: بهره‌گیرنده ـ هم سهم ـ شریك ۲۱۵،۷۱

قصد اوّل، قصد ثانی: منظور نخستین، منظور دومین ـ در
درجهٔ اول، در درجهٔ دوم ۹۶

قَصْر: کم‌کردن ـ فرو داشتن ـ مقصور داشتن ۶۷

قُصوی: دورتر ـ دورترین ـ نهائی ۲۸۵،۹۰

کافّه: همگی ۱۲۹

کامن: پنهان ـ پوشیده ۱۷۹

کاینات: موجودات ـ شدنیها ۱۹۰

کبر: بزرگی ۹۵،۱۱۳

کبراء: بزرگان ۳۴

کبریت: گوگرد ۱۷۵

کتب نظر: کتابهای حاوی علوم نظری ۵۶

کتمان: پنهان کردن ـ پوشیده داشتن ۷۵

کثرت: بسیاری، درمقابل «وحـدت». اصطلاح فلسفی ر. ک. به‌فرهنگ علوم عقلی سید جعفر سجادی ۳۸

کثیف: دارای جِرم ـ دارای کدورت جِرمی ۶۵

کدخدائی: ادارهٔ کارهای خانه (آنچه مربوط به‌مرد باشد) ۲۱۵

کدورت: تیرگی ـ تاری ۸۵

کذوب: بسیار دروغ‌گو ۲۲۳

کرام جمع کریم: بزرگان ـ عزیزان ۸۷

کرامات جمع کرامت: درجات بلند ـ مناصب ـ مراتب ۶۸

کراهت: ابراز دشواری ـ چنان وانمودن که برش گران آمده است. ۳۱۴

کراهیت: نفرت انگیز بودن ۱۳۷

کرم: بزرگواری ـ بخشندگی ـ مردمی ۱۱۵

کُرَه: تلخه. ر.ک: تعلیقات ۲۹۹

کریم: گرانبها ۱۸۱

کسر: شکستن ۷۷

کسل: تنبلی ۶۶

کسوب: کاسبکار ـ کسب کنندهٔ بسیار ـ کسی که دائم به‌چنگ
می آورد ۱۴۴

کسوت: لباس ـ پوشش ۳۶

کفاف: مقداری که نه زیاد باشد و نه کم ـ آنچه برای زنده
ماندن بس باشد ۱۶۱

کفالات جمع کفالت : کارهائی که کسی از طرف دیگری
انجام دهد. ۱۳۶

کفران: ناسپاسی ۷۹

کفو: همتا ـ همشأن ۲۳۰

کفور: کسی که کفران نعمت کند ـ ناسپاس ـ حق ناشناس ۳۲۴

کلال: ماندگی ـ خستگی ۲۴۱

کلالت: کند شدن ۱۲۱

کلاّ و حاشا: هرگز چنین نیست ـ من منکر این هستم ۲۷۰

کلفت: زحمت ـ دشواری ـ رنج ۶۵

کمّ: چند ۸۳

کنّاسی: پاك کردن چاه مستراح ۲۱۲

کنفسٍ واحدةٍ: چون یك تن ۲۸۷

کنوز جمع کَنز: گنجها ۱۶۰

کوکبه: خدم و حشم که همراه پادشاهان حرکت می کنند ـ
چتر و سایبان پادشاهان ۱۶۰

کون: هستی ـ بود ۱۹۰

کون ثانی: مرحلهٔ کامل گشتن خلقت آدمی که مستعدّ تحمّل امانت ربّانی شد. درمقابل «فطرت اولی» ۳۳

کون وفساد: بود و نابود. دوحالت است که متعاقب هم بر موجودات طبیعی عارض می‌شود. خلع صورتی را فساد، و لبس صورتی دیگر را کون گویند. ۳۹

کهانت: غیب‌گوئی از راه ارتباط باارواح وجنّیان وشیاطین ۱۶۸

کیّ: داغ کردن ۱۷۰

کیاست: زیرکی ۶۱

کیّة القفا: داغ بر گردن ۲۲۱

کیف: چگونه ۸۳

کیموس: شیرهٔ معدی ۱۹۴

گ

گُربُزی: زرنگی در راه نادرست ـ حیله ـ دستان ۱۱۹، ۱۶۸

گستاخ بودن: بی‌رودربایستی بودن ۲۳۵

گُشن دادن: افشاندن‌گردگلهای نر برگلهای‌ماده ۶۰

ل

لازم: فایده ـ نتیجه ۳۰۰

لاعین رأت ولاأذن سمعت ولاخطر علی‌قلب بشرٍ: نه چشمی دید و نه گوشی شنید و نه بر دل آدمیزادی خطور کرد. ۶۸

لا، لعمری مایجهل هذه‌النّعم الاّ النّعم: سوگند به‌دین خودم، (سوگند به جان خـودم) که از این نعمتها جز دد و دام کسی غافل نیست. (صاحب «قاموس» لعمری را به‌هردو معنی آورده است). ۱۴۰

لامحاله: بناچار ۴۱

لأنّ أبی‌کان سبباً لحیاتی الفانیه، ومعلّمی کان سبباً لحیاتی الباقیه: زیرا پدرم سبب زنـدگانی گذرنـدهٔ من بود و معلـّمم سبب زندگانی جاودان من. ۲۷۱

لایق: سزاوار ۱۲۹

لبّ: مغز ـ جوهر ۱۹۲

لباب: مغز ـ خالص ـ گزیده ۹۱

لجّام: لگام‌گر ـ سرّاج ۲۸۸

لجّه: ژرفترین جای دریا ـ محلی هولناك در دریا ۱۷۶

لِذاتـه: برای ذات خود ۹۱

لِذاتـها: برای ذات خود ۱۲۵

لسع: نیش زدن ـ ولی دراینجا به‌معنی گزیدن مار بکار رفته است. ۲۴۸

لصوصیت: دزدی ۲۹۰

لطف: نرمی ۲۰۷

لطیف: آنچه از هر جرمی مبـرّا باشد ۶۵

لعمرالله: سوگند به جاودانگی خداوند ۱۶۰

لقاح: جفت شدن نر وماده ۶۰

لمیت: چرائی ۱۰۱

لنفسه: برای وجود خودش ۹۱

لواحق جمع لاحقه: پیوسته‌ها ـ ضمیمه‌ها ۳۷

لوّامه: ملامت کننده ۷۷

لوتساوی الناس لهلکوا جمیعا: اگر مردم همه در همه چیز مساوی هم می‌بودند هلاك می‌شدند ۲۵۱

لوعت: سوزش درون ـ رنج و تعب ۳۲۲

لولا دعابة فیه: کاش که شوخ طبعی نمی‌داشت ۱۷۹

لوم: ملامت ۷۶

لؤم: پست فطرتی ۲۰۲

لهیب: شعله ـ زبانهٔ آتش ۱۷۵

لین: نرمی ۲۹۸

م

مآثر جمع مأثره: بزرگواریها ـ کارهای نام آور ۸۹

مآکل: خوردنیها ۵۸

ما أصعب فی الشهوانی أن یکون فاضلاً: بسیارسخت است که شخص شهوانی صاحب فضیلت شود. ۷۷

ماجئت لأُبطل التوراة بل جئت لأُکمّلها: من از برای باطل کردن‌تورات نیامده‌ام، بلکه برای کامل کردن آن آمده‌ام. ۲۸۵

مادّه: مدد دهنده ۸۵

مادهٔ مشترکه: ظاهراً این را بـه معنی «مادّهٔ عام» بکار برده

متمثل: نمایان ـ صورت پذیر ۵۰

متمسّك: چنگ زننده ـ اصرار کننده درعمل به... ۱۳۵

متمشّی شدن: فراهم آمدن ـ میسّر شدن ـ ممکن شدن ۱۵۶،۱۲۲

متمکّن: جای‌گیر شده ـ مقتدر ـ دست یابنده ۱۱۴،۷۵

متوسط: میانجی ـ واسطه ۵۳

متوفّر: کسی که مقدار فراوان (ازچیزی) داشته باشد ـ بحد وفور دارنده ۱۷۴

متوقّد: برافروخته ۱۸۵

متوقّع: مورد توقع ۷۷

متّهم: مورد تهمت ۳۱۹

متی: کی ـ چه وقت ۸۳

متیقن: دارای یقین ۱۹۷،۹۲

مثابت (به...): به‌منزله ـ به جای ۱۱۷،۳۸

مثالب جمع مثلبه : نقصانها ـ عیبها ۳۳۷

مُثُل جمع مثال : نمونه‌ها و اشکال ـ شبیه‌ها ـ مانندها ۲۸۲،۱۵۰

مُثله: بریدن اعضای بدن ۱۲۶

مجارات: گفتگو و مناظره ۲۳۰

مجازات: پاداش نیک ۱۱۶

مجال: محلّ جولان ـ میدان ۸۴

مجال یافتن: میدان پیدا کردن ۳۷

مجاملت: با کسی نیکوئی و خوبی کردن ۱۱۴

مجامله: با کسی نیکی کردن ـ حسن معاشرت ـ حسن خلق ۲۱۶

مصلّیات جمع مصلّی : نمازگاه عمومی (به طور معمول در صحرا) ۱۴۰

مصنوع: تربیت یافته ۲۷۴

مصوّره (قوّت...): قوه‌ای که به‌اعانت قوهٔ غاذیه عمل تولید مثل را کامل می‌سازد. ۵۷

مصیب: برصواب ـ درست ـ کسی که گفتار و کردارش صحیح و درست است ۳۱۶،۱۹۷

مَضَا: گذشتن ـ گذشتن شمشیر از چیزی و بریدن آن ۶۵

مضاجع جمع مضجع : بسترها ۲۲۱

مضادّت: ضدیت کردن (...با کسی) ۱۴۳

مضرّت: زیان ـ ضرر ۷۶

مضطّر: ناچار ـ مجبور ۷۴

مطاعم جمع مطعم: خوردنیها ۷۲

مطاوع: پذیرنده ـ پذیرا ـ موافق ۵۹

مطاوعت: اطاعت ـ فرمانبرداری ـ پیروی ۶۵

مطاوی جمع مطوی (از مادّهٔ طیّ) : مندرجات ـ ضمن ۹۳

مطّرد: روان ـ جاری ۳۲۹

مطعم: خوردنی ۷۱

مطعوم: خوردنی ۷۳

مطفیات: خاموش کننده ـ آرام بخش ۱۹۵

مطلق گردانیدن: گشاده گردانیدن ۱۸۲

مطمئنه (نفس...): آرام ـ خشنود ـ آسوده ۷۷

یـافت.... قارالذات سه نـوع بـود:... و آن را جسم
تعلیمی گویند. ر. ك: «اساس الاقتباس ص ۴۰» ۴۷
مقارنت: جمع کردن دوچیز باهم ـ قرین یکدیگر آوردن ۲۳۸
مقاسات: رنج چیزی کشیدن ـ رنج بردن ۱۲۹،۷۲
مقاسمت: باکسی چیزی قسمت کردن ۳۲۸
مقالت: گفتار ـ رأی ـ اعتقاد ۷۴
مُقام: منزل کردن ـ اقامت کردن ۳۳
مقامری: قماربازی ـ قمارخانه‌داری ۲۱۲
مقبول: مورد قبول ـ قبول شده ـ پذیرفته شده ۵۰
مقت: دشمن داشتن ـ خشم شدید ـ عداوت ـ غضب ۱۴۲،۶۸
مقتدا: پیشوا ۹۸
مقتدِی: اقتدا کننده ـ پیروی کننده ۲۰۹
مقتضی: مستلزم ۵۹
مقتنیات جمع مقتنی : آنچـه آدمی گردآورد ـ مایه‌ها ـ
مرغوبات ـ اموال ۹۰
مقتنیات حسی: آنچه حواس آن را بر گزیند ـ مایه‌های حسی ۹۰
مقدَّر: مهیّا ـ آماده ۶۱
مقدِّر: تقدیر کننده ـ اندازه کننده ۱۴۳
مقدَّر داشتن: به‌اندازهٔ توانائی به‌کاری گماشتن، پرداختن ۴۴
مقدّمهٔ صغری: اشاره بـه جمله «هـر خلقی تغیّر پذیرد ...»
کرده است، که دراین قضیـّهٔ قیاسی «صغری» است. ۱۰۴
مقدّمهٔ کبری: اشاره است به‌جملهٔ «هیچ چیز از آنچه تغییر

پذیرد طبیعی نبود ...» کـه درین قضیّهٔ قیاسی «کبری» است. ۱۰۴

مقررّ: مسلم ۵۴

مقررّ شدن: مسلم شدن ۹۳

مقصور: منحصر ۳۷

مقصور است: منحصراً معطوف است. ۴۱

مقوّم: آنچه برای تعیین معادله در بها و قیمت بکار می‌رود، چون پول. ۱۳۴

مقوَّم: قوام یافته ۲۸۱

مقیم: دائم ۶۸

مکابره: بزرگی فروختن بر دیگری ـ تحمیل کردن بزرگی خود بر دیگری ـ ستیزه کردن ۲۱۲،۲۸۹

مکاره جمع مکـره : نفرت انگیزها ـ ناگواریها ۱۲۹

مکاسب جمع مکسب : کسبها ۱۲۵

مکاشفت: به‌روی کسی آوردن ـ امرقبیح را آشکارا بر کسی گوشزد کردن. ۲۲۴

مکاشفه: آشکارا و روبرو نزاع کردن ۲۹۳

مکافات: تکافؤ ـ برابری ـ مساوات ۱۳۴

مکافات: پاداش و کیفردادن ۱۱۶

مکدّر شدن: کدر شدن ـ تیره شدن ۹۵

مکذِّب: دروغ شمرنده ـ نادرست انگارنده ۵۳

مکروه: ناگوار ـ ناخوشایند ۱۱۳

لوازم »: امری که خارج از ذات چیزی باشد و درعین حال از آن چیز جدا شدنی نباشد، مانند عنکبوت و تارعنکبوت که وجود یکی لازمهٔ وجود دیگری‌است، پس عنکبوت لازمه است و تارعنکبوت ملزوم آن. ۱۱۲

مَلَق: خوش آمد گوئی ـ چاپلوسی ـ تملق ۳۱۸

ملك: دارائی ۸۳

ملل جمع ملت : ادیان و مذاهب ۴۱

ملوّث: آلوده ۷۶

ملوم: ملامت شده ـ ملامت شدنی ۸۸

مُلْهیات جمع ملهیه : لهو آورنده ۱۲۴

مماثلت: عین یکدیگر بودن ـ شباهت تام داشتن ـ همسانی ـ همانندی ۱۳۲

ممارات: مجادله ۳۳۰

ممارست: تمرین کردن ۳۷

ممالیك جمع مملوك : بندگان زر خرید ۱۳۶

ممانعت: جلو گیری ۱۸۱

ممتحن: مبتلا ـ مورد آزمایش قرارگرفته ـ محنت دیده ۹۴

ممتلی: پُر ـ آکنده ۹۲

ممتنع: غیرممکن ۵۵

ممتنع الزوال: زوال ناپذیر ۱۰۲

ممدوح: ستوده ـ پسندیده ۸۲

ممزوج کردن (... شراب): به‌آب آمیختن شراب ۲۳۵

مُنتبِه: انتباه پذیر ـ آگاه شونده	۵۳
مُنْتِجه: نتیجه دهنده (از اِنتاج)	۱۱۲
منتَظر: آنچه آدمی آمدن‌آن را توقع دارد	۹۰
منتفی: ناچیز	۹۰
منتقش: نقش پذیرفته	۵۱
منتقل شدن: از دست رفتن	۹۵
منتهِز: منتظِر	۳۱۸
منج انگبین: زنبور عسل	۱۶۲
مندفِع: رانده شده ـ دفع شده	۷۷
منزلت: مقام	۱۷۷
منزلت (به...): به‌جای ـ درمحل	۳۸
منزّه: پاکیزه	۷۲
مُنسی: موجب فراموشی ـ نسیان آورنده	۲۱۵
منصف: انصاف دهنده ـ دونیمه کننده	۲۵۹
منضّم: بهم بسته ـ پیوسته ـ مربوط	۸۴
منظم: کسی که ظلم را تحمّل کرده است	۱۲۰
منعدم: عدم پذیر ـ نابود شدنی	۵۵
منع نکرده باشد: مانع نشده باشد	۵۱
منغّص: تیره ـ کدر	۱۲۷
منغص شدن: تیره و تار شدن	۹۵
مِنفاق: خرّاج ـ ول‌خرج	۱۱۰
منفّر: مورد نفرت ـ رمانیده شده ـ نفرت‌آور	۱۶۳

مواصلت: پی‌درپی دادن ۲۱۵

مواضعه: قرارداد ۲۹۰

مواطات: موافقت کردن با یکدیگر ۱۵۹

مواقف شریفه: زیارتگاه‌ها ـ امکنهٔ مقدسه ۱۴۱

مواکب جمع موکب: سوارانی که در رکاب پادشاهان جهت شوکت و حشمت حرکت می‌کنند. ۱۶۰

مؤاکله: هم خوراك شدن ـ هم‌غذائی ۲۲۶

موالی: بندگان ۷۱

موالید ثلاثه: جماد ـ نبات ـ حیوان ۱۳۱

موتوا قبل ان تموتوا: بمیرید پیش از مرگ ۱۸۸

موجع: درد آور ۱۸۴

مؤدّب: ادب یافته ۶۲

مؤدی: رساننده ـ راهنما ـ اداکننده ۳۷

مؤدی بود: منجر شود ۱۲۱

مؤدی خراج: خراج‌گزار ۱۹۴

موذی: آزار رساننده ـ ر. ك: به‌تعلیقات ۱۲۷

موزّع: توزیع شده ۲۵۰

موسوم: نشان دار ۱۰۲

موسوم بودن: نشان‌کرده شده ۷۸

موشّح: آراسته ـ تزیین شده ۵۶

موصّی: وصیت شده ـ اندرز داده شده ـ توصیه شده ۲۷۳

موضوع: مصدر وضع است به‌معنی «موضع» ۷۷

نفع به مخدوم طلبد... بدیشان نفع گیرد: مراد این است که مخدوم را وسیلهٔ نفع بردن قرار دهد. ۳۱۷

نفوس جمع نفس : مراد انواع نفس است از نظر اصطلاحات فلسفی. ر. ك.: «فرهنگ علوم عقلی» تألیف سیدجعفر سجادی ۳۸

نفیس : دارای مرتبهٔ بلند ـ پربها ـ ضد خسیس ۶۵

نقا : پاکیزگی ۱۸۰

نقایص جمع نقیصه : کمی‌ها ۶۷

نقیض : ضد ـ مخالف ۶۸

نقد : انتقاد ۲۳۷

نقصانات جمع نقصان: عیبها ـ کاستیها ۷۵

نقط جمع نقطه: نقطه‌ها ۱۱۷

نقمت : عذاب ـ آزار ۳۰۹

نقیر وقطمیر : از خرد تا بزرگ ـ ازسیرتا پیاز ۳۳۷

نکال : عقوبت ـ رنج وشکنجه ۱۲۶

نکایات جمع نکایة : دشمنان را عذاب دادن؛ به کشتن یا به زخم‌زدن یا به‌شکست دادن. ۱۲۶

نکایت : جراحت ـ رنج بیماری ـ گزند ـ آسیب ۷۲

نکبات : نکبتها ـ برگشتن کارها ۹۳

نکلم الناس ... علی قدرعقولهم: با مردمان به‌اندازهٔ فهم ایشان سخن می گوئیم. ۲۸۳

نکوهیده داشتن ـ حقیر وخوار شمردن ۲۲۷

و

وازع : بازدارنده ـ منع کننده ۱۹۳

واسطه بودن: حد وسط بودن ۱۲۱

والله اعلم : خدا بهتر می‌داند ۵۶

والله الموفق والمعین: خداوند توفیق‌دهنده ویاری کننده‌است. ۳۵

والله المیسّر للخیرات والموفق للحسنات : خداوند انسان را به نیکیها مـی‌رساند و به کارهای نیکو توفیق می‌دهد. ۱۰۸

والله ملهم الصواب : خداوند به راه راست الهام می‌دهد ۱۳۰

والله ولیّ الفضل وملهم العقل :خداوند صاحب فضل و برتری والهام بخش عقل است. ۴۴

واهب : بخشنده ۱۳۷

واهب الصّور : بخشندهٔ صورتها، یعنی خداوند ۲۴۷

واهی : سست ـ یاوه ۳۶

واهی ذمّت : سست پیمان ـ بدقول ۲۴۲

وجوب : واجب بـودن. اصطلاح فلسفی ، ر . ك : «فرهنگ علوم عقلی» سید جعفر سجادی ۳۸

وجوب مجهود : آن اندازه جهد که واجب است ۱۳۸

وجوه توصّل به ... : راههای گوناگون رسیدن به... ۱۲۰

وجه افضل : صورت بهتر ۱۷۰

وحدت : تنهائی ۳۲۶

وحدت: یکتائـی. مقابل «کثرت». اصطـلاح فلسفی: ر.ك.: «فرهنگ علوم عقلی» سید جعفر سجادی ۳۸

وحشت : بریدن از مردم وتنهائی اختیار کردن ـ تنهائی ۲۵۷
ودیعت : ودیعه ـ امانت ۱۹۹
ورطات جمع ورطه : مهلکه ۳۳
ورطه : گودال ـ مغاك ـ مهلکه ـ محل هلاك ۱۱۱
ورع : خودداری ـ پرهیز گاری ۱۱۴
وساطت : میانه بودن ـ وسط بودن ۱۱۸
وسایط : واسطه‌ها ۶۳
وَسَخ : چرك ـ آلودگی ـ پلیدی ۶۷
وسطی : میانین ۶۳
وسع‌طاقت : توانائی ۷۵
وسمّیت انساناً لانّک ناس : تو انسان نامیده شده‌ای از آن‌رو
که فراموش کننده‌ای. ۲۶۴
وشیّ : جامهٔ نگارین ـ منقش به هرنوع صورت و هر رنگ
که باشد ـ نگارجامه ازهر رنگ ۲۹۷
وصمت : عیب ـ ننگ ـ عار ۳۳
وضع : قرار دادن ـ نهادن ـ مقرراتی که وضع شود ۴۰و۷۹
وضع معروف در موضع خویش : کارنیك را بجا انجام دادن ۲۱۵
وعید : تهدید کردن . ضد «وعد» ۲۰۷
وفّقنا الله لما یحبّ ویرضی : خدا ما راتوفیق بدهد به‌آنچه
دوست می‌دارد ومی‌پسندد. ۶۵
وقع : قدر و منزلت ـ اعتبار وعزت ۱۸۰
وقع افکندن : معتبر کردن ـ شرف بخشیدن ـ بدست آوردن

هرب : فرار ـ گریز ۲۶۰

هرجی (تجارب...) : هرج و مرج ۳۰۳

هشاشت : شادمانی ـ خوشحالی ۱۵۶

هلمّ جرّاً الی اسفل السافلین : مرتبه به مرتبه خود راپست‌تر می‌یابد تا به پست‌ترین مراتب برسد. ۱۷۴

هم اصحاب القوی العظیمه الفائقه : ایشان صاحب قوتهای بسیار وبرترند. ۲۵۳

هم‌الّذین عنایه الله بهم‌اکثر : آنها کسانی هستند که عنایت خدا به ایشان بیشتر است. ۲۵۳

همگنان : همگان ـ عموم ۴۳

همم جمع همت: عزم ـ آهنگ ۲۵۱

هموم جمع همّ : اندوهها ۹۵

هوام جمع هامّه : هر خزنده و گزنده چون مار و کژدم و مورچه ۲۰۹

هوان : خواری ۱۱۳

هیاکل جمع هیکل : پرستشگاهها ۹۷

هیبت : ترس داشتن ـ شکوه داشتن ۱۱۱

هیولا (هیولیٰ) : مادّه‌ای که به‌آن شکل می‌دهند ۳۳

ی

یا امیرالمؤمنین، فأین عزمة من عزمات الملوك : ای امیر مؤمنان ، عزمی شاهانه کوو کجاست؟ ۳۰۲

فرهنگ اصطلاحاتی که در کتاب تعریف آنها آمده است

تعریف های اصطلاحاتی که در زیر می‌آید
همه عیناً از کتاب نقل شده است.

احکام نجوم : یکی از فروع «علم طبیعی» ۴۰

اخلاق : ر. ك: «خلق» ۱۰۱

افتخار: مباهات بود به چیزهای خارجی که درمعرض آفات
و اصناف زوال باشد. ۱۷۷

الفت : آن بود که رایها و اعتقادات گروهی درمعاونت
یکدیگر به‌جهت تدبیر معیشت متفق‌شود. ۱۱۶

اماره (نفس...) ـ معادل «نفس بهیمی» : به ارتکاب شهوات
فرماید و بر آن اصرار نماید. ۷۷

انتظام : آن بود که نفس را تقدیر و ترتیب امور بر وجه وجوب وحسب مصالح نگاه داشتن، ملکه شود. ۱۱۴

انسان تامّ مطلق : انسانی که او را بقا و دوام بود. ۷۱

انظلام : تمکین دادن طالب اسباب معاش بود از غصب و نهب آن، وانقیاد نمودن درفرا گرفتن آن بی استحقاق... ۱۲۰

ایثار : آن بود که برنفس آسان باشد از سرِ مایحتاجی که به خاصهٔ او تعلق داشته بود برخاستن و بذل کردن در وجه کسی که استحقاق آن او را ثابت بود. ۱۱۵

بسیط : آنچه قابل تجزیه نبود. ۵۰

بلند همتی : آن بود که نفس را در طلب جمیل، سعادت و شقاوت اینجهانی درچشم نیفتد و بدان استبشار وضجرت ننماید تا بەحدی که از هول مرگ نیز باك ندارد. ۱۱۳

بَلَه : تعطیل قوت [فکری] بود بەارادت نه از روی خلقت. ۱۱۹

تحفّظ : آن بود کەصورتهائی راکه عقل یا وهم بەقوت تفکر

یا تخیّل ملخّص و مستخلص گردانیده باشند نیک نگاه دارد. ۱۱۲

ـ واسطه بود میان عنایتی زاید بـه ضبط آنچه ضبطش بی‌فایده بود، ومیان غفلتی از استثبات صور که مؤدی بود به اعراض از آنچه حفظش مهم باشد. ۱۲۱

تحمّل: آن بود که نفس آلات بدنی را فرسوده گرداند در استعمال از جهت اکتساب امور پسندیده. ۱۱۳

تدبیر منزل: یکی از انواع حکمت عملی که «راجع بود بـا جماعتی کـه میان ایشان مشارکت بود در منزل وخانه.» ۴۰

تذکر: آن بود که نفس را ملاحظت صور محفوظه به هروقت که خواهد به آسانی دست دهد، از جهت ملکه‌ای که اکتساب کرده باشد. ۱۱۲

ـ واسطه بود میان فرط استعراضی که اقتضای تضییع روزگار و کلالت آلت کند ومیانِ نسیانی که از اهمال آنچه مراعات آن واجب بود، لازم آید. ۱۲۱

جائر : کسی باشد که ابطال تساوی کند. ۱۳۵

جبّار : محبّ کرامت بود با قهر و غلبه. ۲۹۵

جبن : حذر بود از چیزی که حذر از آن محمود نبود. ۱۱۹

جوهر : آن موجود که به نفس خویش مستقل باشد... بی تبعیت
مستقلی دیگر ... ۴۹

حال : از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال بود. ۱۰۱

حدمعنوی : آنچه همهٔ اجسام طبیعی را شامل است. ۵۹

حریّت : آن بود که نفس متمکن شود از اکتساب مال از وجوه
مکاسب جمیله و صرف آن در وجوه مصارف محموده
وامتناع نماید از اکتساب از وجوه مکاسب ذمیمه. ۱۱۴

حسن تعقل: آن بود که در بحث و استکشاف از هر حقیقتی
حد و مقداری که باید نگاه دارد تا نه اهمال داخلی
کرده باشد و نه اعتبار خارجی. ۱۱۲

ـ واسطه بود میان صرف فکر به ادراک چیزی که

نظام احوال معاش ومعادِ ایشان. ۴۰

ـ علم برآنچه وجود آن منوط به تصرّف و تـدبیر اشخاص بشری باشد. ۳۸

ـ حکمت کردنی. ۱۱۱

حکمت مدنی: نظر بـود درقوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت کـه به‌تعاون متوجه باشند بـه کمال حقیقی. ۲۵۴

حکمت نظری: [علم است بر] آنچه وجود آن موقوف بر ـ حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد. ۳۸

ـ حکمت دانستنی ۱۱۱

حلم: آن بودکه نفس را طمأنینتی حاصل شود که غضب به آسانی تحریك او نتواند کرد. ۱۱۳

حمیّت: آن بودکه در محافظت ملّت یا حرمت از چیزهائی که محافظت از آن واجب بود، تهاون ننماید. ۱۱۳

حواس باطن: آن پنج بود: حسن مشترك، خیال، فکر، وهم، ذکر. (ضدّ «مشاعرظاهر») ۵۷

حیا: انحصار نفس باشد در وقت استشعار از ارتکاب قبیح به جهت احتراز از استحقاق مذمّت.	۱۱۴
خُلق: ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی ازو بی‌احتیاج فکری و رویتی.	۱۰۱
خمود شهوت: سکون بود از حرکت در طلب لذات ضروری که شرع و عقل در اقدام برآن رخصت داده باشند، از روی ایثار نه از راه نقصان خلقت.	۱۲۰
خیر بقوت: استعداد [خیرهای شریف و ممدوح] است.	۸۲
خیر به اضافت: چیزهائی که در وصول به غایت [از خیر مطلق] نافع باشد.	۸۱
خیر شریف: آنست که شرف او ذاتی است و دیگرچیزها را شرف ازو عارض شود، و آن دوچیز است: عقل و حکمت.	۸۲
خیر مطلق: آن معنی است که مقصود از وجود موجودات آن است و غایت همهٔ غایتها اوست.	۸۱

خیر ممدوح: انواع فضایل و اقسام افعال جمیله است. ۸۲

خیر نافع: خیرهائیست که لذاته مطلوب نبود لکن به سبب چیزی دیگر مطلوب بود، چون ثروت و مکنت. ۸۲و۸۳

دَعَت: آن بود که نفس ساکن باشد در وقت حرکت شهوت و مالك زمام خویش بود. ۱۱۴

دَماثت: ر.ك: «رفق» ۱۱۴

ذَکا: آن بود که از کثرت مُزاولت مقدماتِ مُنتجه سرعت انتاج قضایا وسهولت استخراج نتایج، ملکه شود؛ برمثال برقی که بدرفشد. ۱۱۲

رفق: انقیاد نفس بود اموری راکه حادث شود از طریق تبرّع و آن را «دَماثت» نیز خوانند. ۱۱۴

رقت: آن بود که نفس از مشاهده تألم ابنای جنس متأثر شود بی‌اضطرابی که در افعال او حادث‌گردد. ۱۱۳

سخا: آن بود که انفاق اموال ودیگر مقتنیات برو سهل و آسان بود تا چنانکه باید و چندانکه باید به مصبّ

استحاق می‌رساند. ۱۱۴و۱۱۵

سرعت فهم: آن بود که نفس را حرکت از ملزومات به‌لوازم ملکه شده باشد تا در آن به فضلِ مکثی محتاج نشود. ۱۱۲

سفه: استعمال قوت‌فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیادت بر آنچه مقدار واجب بود. ۱۱۹

سکون: آن بود که در خصومات یا در حربهائی که جهت محافظت حرمت یا ذَبٍّ از شریعت لازم شود خفّت و سبکساری ننماید؛ واین را «عدم طیش» نیز گویند. ۱۱۳

سماحت: بذل کردن بعضی باشد به دلخوشی از چیزهائی که واجب نبود بذل کردن آن. ۱۱۵

سما و عالم: معرفت اجسام بسیطه و مرکبه و احکام بسایط علوی وسفلی. ۳۹

سهولت تعلّم: آن بود که نفس حدّتی اکتساب کند در نظر تا بی‌ممانعت خواطر متفرّقه به‌کلّیت خویش توجه به‌مطلوب می‌کند. ۱۱۲

ـ واسطه بود میان مبادرتی که استثباتِ صور

را مجال ندهد و میان تصعّبی که به تعذّر مؤدی بود. ۱۲۱

سیاست مدن: یکی از سه قسمت «حکمت عملی». ۴۰

شجاعت: آنست که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناك مضطرب نشود و اقدام برحسب رای کند. ۱۱۱

شَرَه: ولوع باشد برلذات،زیادت از مقدار واجب. ۱۱۹و۱۲۰

شفقت: آن بود که از حالی غیر ملایم که به کسی رسد مستشعر بود وهمّت بر ازالت آن مقصور دارد. ۱۱۶

شهامت: آن بود که نفس حریص گردد براقتنای امور عظام از جهت توقع ذکر جمیل. ۱۱۳

صبر: آن بود که نفس مقاومت کند با هویٰ تامطاوعت لذات قبیحه ازو صادر نشود. ۱۱۴

صداقت: محبّتی صادق بود که باعث شود بر اهتمام جملگی اسباب فراغت صدیق، و ایثارِ رسانیدن هر چیزی که ممکن باشد به او. ۱۱۵و۱۱۶

ظلم: تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه ۱۲۰

عادت: چنان بود که در اول بـه روّیت و فکر اختیارِ کاری کرده باشد... تا به ممارست متواتر و فرسودگی در آن با آن کار إلف گیرد و... به‌سهولت بی‌روّیت ازو صادر می‌شود. ۱۰۱و۱۰۲

عبادت: آن بود که تعظیم و تمجید خالقِ خویش، جل وعلا، و مقرّبان حضرت او چون ملائکـه و انبیا و ائمّـه و اولیا، علیهم‌السلام، و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهـی صاحبِ شریعت، ملکه کند و تقوی را... شعار و دثار خود سازد. ۱۱۶

عجب: ظنی کـاذب بود در نفس چون خویشتن را استحقاق منزلتی شمرد که مستحق آن نبود. ۱۷۷

عدالت: آنست که این همه قوتها (حکمت، شجاعت وعفت) با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه را امتثال نمایند تا... ۱۱۱

عدم طپش: ر.ك «سکون» ۱۱۳

عرض: هرموجود که بود یاوجود او به‌تبعیتِ موجودی‌دیگر غیراوتواندبود...وچنین‌موجود را عرض گویند. ۴۹ و ۵۰

عفت: آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه باشد. ۱۱۱

عفو: آن بود که برنفس آسان بود ترك مجازات به بدی یا طلب مکافات به نیکی با حصول تمکن ازان وقدرت. ۱۱۵

عقل:... نطق و تمییز... چون در ادراك اشخاص وجزویّات مهارت یابد به تعقل انـواع و کلیات مشغول شود، و اسم عقل بر او افتد. ۱۵۱

عقل عملی: توجه [قوتِ نطق] به تصرف در مـوضوعات و تمییز میان مصالح و مفاسد افعال و استنباط صناعات از جهت تنظیم امور معاش باشد. ۵۷

عقل نظری: توجه [قوتِ نطق] به معرفت حقایق موجودات و احاطت به اصناف معقولات بود. ۵۷

علم: تصور حقایق موجودات بـود و تصدیق بـه احکام و لواحق آن، چنانکه فی‌نفس‌الامر باشد به قـدر قوت انسانی. ۳۷

علم الهی: [عبارت است از] معـرفت إلـه... و مقربـان حضرت او که... مبادی و اسباب دیـگر موجودات شده‌انـد، چـون عقول و نفوس، و احکامِ افعـالِ ایشان. ۳۸

علم تألیف: معرفت نسبت مؤلفه و احوال آن. ۳۹

علم جبر و مقابله: یکی از فروع «علم ریاضی». ۳۹

علم جَرِّاثقال: یکی از فروع «علم ریاضی». ۳۹

علم حکمت: دانستن همه چیزهاست چنانکه هست. ۳۸

علم حیوان: معرفت احـوالِ اجسامِ متحرکـه بـه حرکت ارادی و مبادی حرکات و احکام نفوس وقوای آن. ۳۹و۴۰

علم ریاضی: علم [است به] آنچه اعتبار مخالطت ماده شرط نبود در تعقّل و تصور آن. ۳۸

علم طب: یکی از فروع «علم طبیعی». ۴۰

علم طبیعی: [علم بر] آنچه بـه اعتبار مخالطت ماده معلوم

منزلت ادات است تحصیل دیگر علوم را. ۴۰

علم موسیقی: [بکار داشتن] علم تألیف... در آوازها... به اعتبار تناسب با یکدیگر و کمّیت زمانِ سکنات که در میان آوازها افتد. ۳۹

علم نجوم: معرفت اختلاف اوضاع «اجرام علوی» به نسبت با یکدیگر، و با «اجرام سفلی» ومقادیرحرکات و اجرام و ابعاد ایشان. ۳۹

علم نفس: معرفت احوال نفس ناطقهٔ انسانی و چگونگی تدبیر و تصرف او در بدن و غیر بدن. ۴۰

علم هندسه: معرفت مقادیر و احکام و لواحق آن. ۳۹

علوم اوایل عقلی: [یکی از] آنچه در نفس ذات [خدا] که عقل محض است حاصل شود. که «قضایای اولی» [نیزخوانده می‌شود.] ۹۳

عمل: ممارست حرکات و مزاولت صناعات [است] ازجهت اخراج آنچه در حیزِ قوت باشد به حدّ فعل. ۳۷

غیور: صاحب شجاعت را که شجاعت او ازو تعدی نکند
به غیری. ۱۱۰و۱۱۱

فلسفهٔ اولی: [عبارت است از] معرفت امور کلی که احوال
موجودات باشد از آن روی که موجودند، چون
وحدت و کثرت و وجوب و امکان و حدوث و قدم و
غیر آن.... ۳۸و۳۹

قضایای اولی: ر.ک.: «علوم اوایل عقلی».

قناعت: آن بود که نفس آسان فراگیرد امور مآکل و
مشارب و ملابس و غیر آن، و رضا دهد به‌آنچه سدّ
خلل کند از هر جنس که اتفاق افتد. ۱۱۴

قوت شهوانی: آن را «نفس بهیمی» خوانند، و آن مبداء
شهوت و طلب غذا، و شوقِ التذاذ به مآکل و مشارب
و مناکح بود. ۱۰۸

قوت شهوی: [قوتی] که منبعث باشد به سوی جذب نفعی. ۵۷

– [قوتی] که مبداء جذب منافع و طلب ملاذّ از مآکل
و مشارب و مناکح و غیر آن شود. ۵۸

قوت غضبی: [قوتی] که منبعث باشد به‌سوی دفع ضرری. ۵۷

-[قوتی] که مبداء دفع مضار و اقدام بر اهوال و شوق تسلّط و ترفع شود. ۵۸

ـ که آن را «نفس سبعی» خوانند... مبداء غضب و دلیری واقدام براهوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه بود. ۱۰۸

قوت ناطقه: که آن را «نفس ملکی» خوانند... مبداء فکر و تمییز وشوق نظر در حقایق امور بود. ۱۰۸

قوت نطق: قوت ادراکِ بی آلت و تمییز میان مدرکات. ۵۷

-قوت ادراك معقولات و تمییز میان مصالح ومفاسد افعال. ۵۸

کبر نفس: آن بود که نفس به‌کرامت و هوان مبالات نکند و به یسار و عدمش التفات ننماید بلکه براحتمال امور ملایم و غیر ملایم قادر باشد. ۱۱۳

کرم: آن بود که برنفس سهل نماید انفاقِ مال بسیار در اموری که نفع آن عام بود و قدرش بزرگ باشد بر وجهی که مصلحت اقتضا کند. ۱۱۵

گُربُزی: ر.ك.: «سفه». ۱۱۹

که هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مُخلّی باشد با
نفس خود، تا آنچه خواهد کند... ۲۹۶

مدینهٔ تغلب: اجتماع جماعتی بود که تعاون یکدیگر بدان
سبب کنند تا ایشان را بر دیگران غلبه بود. ۲۹۳

مدینهٔ جماعت: ر.ك.: «مدینهٔ احرار». ۲۹۶

مدینهٔ خست: اجتماع جماعتی بود که برتمتّع از لذات
محسوسه مانند مأکولات ومشروبات و منکوحات و
اصناف هزل و بازی تعاون کنند. ۲۹۰

مدینهٔ ضروری: اجتماع جماعتی بود که غرض ایشان تعاون
بود براکتساب آنچه ضروری بود. ۲۸۹

مدینهٔ کرامت: اجتماع جماعتی بود که تعاون کنند بر وصول
به کرامات قولی و فعلی. ۲۹۰

مدینهٔ نذالت: اجتماع جماعتی بود که برنیل ثروت و یسار
و استکثار ضروریات از ذخایر وارزاق و زر وسیم
و غیر آن تعاون نمایند. ۲۸۹

مرکب: آنچه قابل تجزیه بُوَد. ۵۰

مروت: آن بود که نفس را رغبتی صادق بود بر تحلّی به زینت افادت و بذل مالابُد یا زیادت بر آن. ۱۱۵

مسالمت: آن بود که نفس مجاملت نماید در وقت تنازع آرای مختلفه و احوال متباینه از سرِ قدرت وملکه‌ای که اضطراب را به آن تطرّق نبود. ۱۱۴

مسامحت: ترك گرفتن بعضی بود از چیزهائی که واجب‌نبود ترك آن از طریق اختیار. ۱۱۵

مستبصر: صاحب حکمت‌راکه‌حکمت او ازو تعدی‌نکند به غیری. ۱۱۱

مشاعر ظاهر: پنج بود: باصره، سامعه، شامه، ذائقه ولامسه. مقابل «حواس باطن». ۵۷

مطمئنه: (نفس...): [نفسی است که] جز به‌فعل جمیل و اثر مرضی راضی نشود. معادل«نفس ملکی». ۷۷

مقولات عشره: جوهر ـ کم ـ کیف ـ اضافت ـ این ـ متی ـ

نُبل: آن بود که نفس ابتهاج نماید به ملازمت افعال پسندیده و مداومت سیرت ستوده. ۱۱۵

نجدت: آن بود که نفس واثق باشد به‌ثبات خویش تا در حالت خوف، جزع برو در نیاید و حرکات نامنتظم ازو صادر نشود. ۱۱۳

نسبت متصله: در نسبت مساوات آنجا بود که مماثلت حاصل بود. ۱۳۲

نسبت منفصله: در نسبت مساوات آنجابود که مماثلت‌مفقود بود. ۱۳۲

نطق: قوت ادراك معقولات [است] و تمکّن از تمییز، و رویّت آنکه بدان جمیل از قبیح ومذموم از محمود باز شناسد وبرحسب ارادت دران تصرّف کند. ۶۶

نفس بهیمی: ر.ك.: «قوت شهوانی». ۱۰۸

نفس حیوانی: تصرّف او براشخاص انواع حیوان مقصور است... و آن را دوقوت است: قوت ادراك آلی و قوت تحریك ارادی. ۵۶و۵۷

نفس سبعی: ر.ك.: «قوت غضبی» و«لـوامه» ۱۰۸

نفس ملکی: ر.ك.: «قوت ناطقه». ۱۰۸

نوامیس الهی: مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر... اگر سبب اقتضای رای بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی. ر.ك.: «علم فقه». ۴۰و۴۱

ورع: آن بود که نفس ملازمت نماید براعمال نیکو و افعال پسندیده و قصور و فتور را بدان راه ندهد. ۱۱۴

وفا: آن بود که ازالتزام طریق مواسات و معاونت تجاوز جایز نشمرد. ۱۱۶

وقار: آن بود که نفس در وقتی که منبعث باشد به سوی مطالب، آرام نماید تا از شتاب‌زدگی مجاوزت حد ازو صادر نشود، به‌شرط آن که مطلوب فوت نکند. ۱۱۴

فرهنگ اصطلاحات فارسی ـ انگلیسی

شماره‌هائی که در مقابل لغات فارسی آمده است ارجاع به‌متن کتاب است، وآنچه درمقابل لغات انگلیسی آمده اشاره به‌صفحه‌های The Nasirean Ethics ترجمهٔ پرفسور ویکنز است.

فارسی	English
آثار علوی، ۳۹	Meteorology, 28
آداب و رسوم، ۴۱	Manners and Customs, 29
آراء، ۲۸۰	Opinions 212
آلات بدنی، ۱۸۷	Bodily Organs, 138
اجتماع، ۲۵۱	Combination, 190
اجتماع تغلّبی، ۲۸۹	Dominant Combination, 218
اجتماع حریّت، ۲۸۹	Free Combination, 218
اجتماع خسّت، ۲۸۹	Base Combination, 218
اجتماع ضروری، ۲۸۹	Necessary Combination, 218
اجتماع کرامت، ۲۸۹	Combination of Nobility, 218
اجتماع نذالت، ۲۸۹	Servile Combination, 218
اجناس، ۱۱۲	Classes, 82
اجناس فضایل، ۸۳	Kinds of Virtues, 62
احسان، ۳۰۸	Kindness, 233
احکام، ۴۱	Statutory Injunctions, 29
احکام عقلی، ۲۵۳	Intellectual Judgments, 191
احکام نجوم، ۳۹	Astrology, 27
اخبار، ۱۵۴	Tradition, 112
اخلاق، ۲۲۲	Character و Dispositions, 167

فارسی	English
بقوّت، ۵۴	In potency, 40
بلاغت، ۱۵۴	Rhetoric, 112
بلند همّتی (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲	High-mindedness, 82
تأدیبات، ۱۳۲	Corrections, 96
تألف، ۳۳۳	Sociability, 252
تأویل، ۱۵۴	Interpretation, 112
تجرید ذات، ۳۳	Stripping the Essence 23
تحریك به‌آلات، ۱۰۹	Movements by Organs, 80
تحفّظ، ۱۱۲	Retention, 82
تحمّل (ازانواع جنس شجاعت)، ۱۱۳	Long-suffering, 82
تدبیر ملك، ۲۵۳	Management of a Kingdom, 191
تدبیر منازل، ۴۰	Economics, 28
تدبیر و سیاست (معنی ناموس در لغت ارسطو)، ۱۳۴	Regulation and Administration, 97
تذکّر، ۱۱۲	Recall, 82
ترتیب‌مدینه، ۲۵۳	Administration of a City, 191
تشبیه محض، ۲۸۳	Sheer Assimilation, 214
تصدیق (درمقابل تصوّر)، ۳۷	Acknowledgement, 26
تصوّر (در مقابل‌تصدیق)، ۳۷	Concept, 26
تعارض ادلّه، ۱۷۲	Contradiction of Arguments, 126
تعلیمگاه، ۳۳	Academy 23
تفریط (طرف مقابل افراط، دومین جنس از امراض هرقوت)، ۱۲۰	Neglect, 87
تقدیر، ۳۰۲	Predetermination, 228
تقدیر فکر، ۹۰	Determining of Reflection, 66
تکبّر (از اسباب غضب)، ۱۷۶	Arrogance, 131
تمدّن، ۲۴۷	Civilized Life, 187
تنزیل، ۱۵۴	Exegesis, 112
تنزیه صرف، ۲۸۳	Absolute Removal, 214
تواضع (از انواع جنس‌شجاعت)، ۱۱۳	Humility, 82
توّسط (وسط بین اسراف و نقصان)، ۱۵۶	Moderation, 114

حکمت حقیقی، ۸۷	True Wisdom, 64
حکمت خلقی، ۳۶	Ethics, 26 – Moral Wisdom, 261
حکمت عملی، ۳۸	Practical Philosophy, 27
حکمت مدنی، ۳۶	Politics, 25
حکمت منزلی، ۳۶، ۲۰۷	Economics, 25 – Domestic Philosophy, 155
حکمت نظری، ۳۸	Speculative Philosophy, 27
حلم (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳	Mildness, 82
حمیّت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳	Sense of Honour, 82
حواسّ باطن، ۵۷	Internal Senses, 42
حیرت (یکی از امراض قوت نظری)، ۱۷۲	Perplexity, 126
حیوانات توالدی، ۲۴۹	Procreative Animals, 188
حیوانات تولّدی، ۲۴۹	Spontaneously Generated (Animals), 188
ختم، ۱۴۳	Seal, 104
خلاف (علم...)، ۱۶۸	Argument, 123
خُلف، ۱۴۶	Contradiction, 106
خلق، ۱۰۱	Disposition, 74
خوف (=ترس)، (از امراض قوّت دفع)، ۱۷۵	Fear, 128
خیال، ۵۷	Fantasy, 42
خیرات محسوس، ۸۳	Sensible Goods, 61
خیرات معقول، ۸۳	Intelligible Goods, 61
خیر بقوّت، ۸۲	Good in Potency, 61
خیر شریف، ۸۲	Noble Good, 61
خیرممدوح، ۸۲	Praiseworthy Good, 61
دافعه، ۵۶	Repulsive, 42
دولت، ۱۵۴، ۳۰۳	Realm, 112 – State, 228
دینار (از سه‌رکن سیاست) ۲۵۲،	Money, 191
ذات، ۹۱	Essence, 67
ذکا، ۱۱۲	Quick-wittedness, 82
ذکر، ۵۷	Recollection, 42

صاحب ناموس، ۱۴۶، ۲۵۳، ر. ک.: «صاحب شریعت»
Custodian of the Law,106 -Possessor of the Law,1 91
صفای ذهن، ۱۱۲ Clarity of Mind, 82
صلف، ۲۰۲ Pretentiousness, 149
صناعت، ۱۴۹، ۱۸۱، ۲۰۵
Craftsmanship, 132-Discipline, 109 - Technique, 153
صناعت ملک، ۸۵ Art of Kingship, 63
صورت پرستان، ۲۸۳ Image Worshippers, 213
صورت جنسی، ۵۹ Generic Form, 43
صورت مستعار، ۳۴ Borrowed Form 23
صورت نوعیّت، ۳۳ Form's Specificity 23
ضرب (در منطق) ۱۰۴ Mode, 76
ضیم (از اسباب غضب)، ۱۷۶ Unfairness, 132
طالب، ۸۰ Seeker, 59
طبّ روحانی، ۱۵۳ Spiritual Medicine, 111
طبع، ۴۰ Nature 28
طبیعیان، ۸۴ Naturalists, 62
عادت، ۱۰۱ Use, 74
عالم، ۱۴۶ Universe, 107
عالم امری، ۳۳ World of Command, 23
عالم توحید، ۶۹ World of Unitarianism, 51
عالم خلقی، ۳۳ World of Creation 23
عالم صغیر، ۷۱ Microcosm, 52
عالم کبیر، ۷۰ Macrocosm, 52
عالم ملکوت، ۷۲ World of Dominion, 53
عبادات، ۴۱ Devotions, 29
عبارت قدما، ۲۵۳ Terminology of the Ancients, 191
عُجب (از اسباب غضب)، ۱۷۶ Conceit, 130
عدالت (از اجناس فضائل)، ۸۴ Justice, 62
عدل مدنی، ۱۳۵ Civic Justice, 98

علم معادن، ۳۹	Mineralogy, 28
علم مناظر و مرایا، ۳۹	Science of Perspective and Optics, 28
علم منطق، ۴۰	Science of Logic, 28
علم موسیقی، ۳۹	Science of Music, 27
علم نبات، ۳۹	Botany, 28
علم نجوم، ۳۹	Astronomy, 27
علم نفس، ۱۰۸	Psychology, 79
علوم اوایل عقلی، ۹۳	Primary Intellectual Knowings, 68
علوم ظاهر، ۱۵۴	Exoteric Sciences, 112
علویّات، ۸۷	Sublimities, 64
عمل (در مقابل علم)، ۳۷	Practice, 26
عناصر اربعه، ۱۳۱	Four Elements, 95
عود نشأت، ۳۳	Repetition of Production, 23
غایت، ۸۰	End, 59
غایت قصوی، ۹۲	Ultimate End, 68
غبطت، ۲۰۱	Emulation, 148
غدر (از اسباب غضب)، ۱۷۶	Treachery, 131
غرض، ۸۰	Purpose, 59
غرض کلّی، ۶۹	Universal Goal 51
غشاوت، ۱۴۳	Veil, 104
غلبه، ۲۹۱	Domination, 219
غیور، ۱۱۱	Jealous, 81
فرّ ۳۰۸	Aura, 233
فروسیّت، ۲۱۲	Chivalry, 158
فساد، ۵۵	Corruption, 41
فضیلت، ۲۴۷	Virtue, 187
فطرت اولی، ۳۳	Primal Genesis, 23
فقه، ۱۵۴	Jurisprudence, 112
فکر، ۵۷	Reflection, 42
فلسفهٔ اولی، ۳۹	Primary Philosophy, 27

Demonstrative Syllogisms, 214	قیاسات برهانی، ۲۸۳
Perfect, 59	کامل، ۸۰
Greatness of Soul, 82	کبر نفس (از انواع،جنس شجاعت)، ۱۱۲
Calligraphy, 112	کتابت، ۱۵۴
Plurality, 27 – Multiplicity, 95	کثرت، ۳۸، ۱۳۱
Scholastic Theology, 112	کلام، ۱۵۴
Quantity, 61	کمّ (از مقولات عشر)، ۸۳
Generation, 41	کون، ۵۵
Primal Being, 23	کون اوّل، ۳۴
Secondary Being, 23	کون ثانی، ۳۳
Quality, 74	کیفیّت، ۱۰۱
Quarrelsomeness, 131	لجاج (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Passive Pleasure, 71	لذّت انفعالی، ۹۷
Active Pleasure, 71	لذّت فعلی، ۹۷
Whyness, 74	لمیّت، ۱۰۱
Apostates, 226	مارقان، ۳۰۰
Retentive, 42	ماسکه، ۵۶
Men of Substance, 216	مالیان، ۲۸۶
Quiddity, 74	ماهیّت، ۱۰۱
Principles, 33	مبادی، ۴۵
Principles of the Sensibles, 112	مبادی محسوسات، ۱۵۳
Principles of Existent Things, 112	مبادی موجودات، ۱۵۳
Ambiguous, 214	متشابه، ۲۸۳
Controls by Organs, 36	متصرّف به‌آلاتست، ۴۹
Correspondent, 106	متکافی، ۱۴۶
Likeness, 109	مثل، ۱۵۰
Abstractions, 123	مجرّدات، ۱۶۸
Reproachful Love, 201	محبّت لوّامه، ۲۶۷
Accommodaters, 226	محرّفان، ۲۹۹
Precise, 214	محکم، ۲۸۳
Receptacle, 37	محلّ، ۵۰

Constant Measurement, 35	مقادیر قارّه‌ای، ۴۷
Ends, 33	مقاصد، ۴۵
Abode of Unity, 51	مقام توحید، ۶۹
Model, 233	مقتدا، ۳۰۹
Minor Premiss, 76	مقدّمهٔ صغری، ۱۰۴
Major Premiss, 76	مقدّمهٔ کبری، ۱۰۴
Ten Categories, 61	مقولات عشر، ۸۳
Locus, 41	مکان، ۵۶
Perfecters, 187	مکمّلات، ۲۴۷
Sublime Company, 53	ملأ اعلی، ۷۱
Community, 112	ملّت، ۱۵۴
Habit, 74	ملکه، ۱۰۱
Similitude, 96	مماثلت، ۱۳۲
Spendthrift, 81	منفاق، ۱۱۰
Three Generables, 95	موالید ثلاثه، ۱۳۱
Deficient, 59	ناقص، ۸۰
Law, 97	ناموس، ۱۳۴
Divine Edict, 77– Divine Commandment, 97	ناموس الهی ۱۰۵
Law of Truth, 233	ناموس حق، ۳۰۹
Bravery, 82	نجدت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
Grammar, 112	نحو، ۱۵۴
Synthetic Relationship, 96	نسبت تألیفی، ۱۳۲
Numerical Relationship, 96	نسبت عددی، ۱۳۲
Continuous Relationship, 96	نسبت متصله، ۱۳۲
Superficial Relationship, 196	نسبت مساحی، ۲۶۰
Discrete Relationship, 96	نسبت منفصله، ۱۳۲
Composite Relationship, 27	نسبت مؤلفه، ۳۹
Geometrical Relationship, 96	نسبت هندسی، ۱۳۲
Organization, 189	نظام، ۲۵۱
Speculation, 123	نظر، ۱۶۸
Imperative Soul, 57	نفس امّاره، ۷۷

فرهنگ اصطلاحات انگلیسی - فارسی

Sense of Honour, 82	حمیّت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Sensible Goods, 61	خیرات محسوس، ۸۳
Servile Combination, 218	اجتماع نذالت، ۲۸۹
Sheer Assimilation, 214	تشبیه محض، ۲۸۳
Similitude, 96	مماثلت، ۱۳۲
Simple, 36	بسیط، ۴۸
Simple Ignorance, 126	جهل بسیط (یکی از امراض قوّت نظری)، ۱۷۲
Sociability, 252	تألّف، ۳۳۳
Sophistry, 123	سفسطه (علم...)، ۱۶۸
Species, 82	انواع، ۱۱۲
Speculation, 123	نظر، ۱۶۸
Speculative Faculty, 80	قوّت نظری، ۱۰۹
Speculative Intelligence, 42	عقل نظری، ۵۷
Speculative Philosophy, 27	حکمت نظری، ۳۸
Spendthrift, 81	منفاق، ۱۱۰
Spiritual Medicine, 111	طبّ روحانی، ۱۵۳
Spontaneously Generated (animals), 188	حیوانات تولّدی، ۲۴۹
State, 74, 228	حال، ۱۰۱ - دولت، ۳۰۳
Statutory Injunctions, 29	احکام، ۴۱
Stoics, 62	رواقیان، ۸۴
Stripping the Essence, 23	تجرید ذات، ۳۳
Sublime Company, 53	ملأ اعلی، ۷۱
Sublimities, 64	علویّات، ۸۷
Substance, 36	جوهر (یکی از مقولات عشر)، ۴۸
Superficial Relationship, 196	نسبت مساحی، ۲۶۰
Surveying, 112	مساحت، ۱۵۴
Syllogism, 76	قیاس، ۱۰۴
Synthetic Relationship, 96	نسبت تألیفی، ۱۳۲
Tax-collectors, 230	جُبات خراج، ۳۰۵
Technique, 153	صناعت، ۲۰۵

فهرست نامها

«تع» علامت اختصاری «تعلیقات» است و «اخت» اشاره به «اختلاف نسخ».

فهرست الفبائی مآخذ

مآخذی که در زیر می‌آید تنها اهم مراجعی است که در موقع تصحیح کتاب و تهیهٔ تعلیقات از آنها استفاده شده است و از آوردن نام فرهنگهای مختلف و کتابهائی که بندرت به آنها مراجعه شده است خودداری گردیده.

الآمل والمأمول، المنسوب للجاحظ، تحقیق رمضان ششن، دارالکتاب الجدید، بیروت ، ۱۳۸۷ هـ . ق

احیاءِ علوم‌الدین، غزالی، چاپ مصطفی البابی‌الحلبی، مصر، ۱۳۵۸ هـ. ق.

اخلاق، ارسطو، ترجمهٔ انگلیسی

The Nicomachean Ethics of Aristotle, translated by D. P. Chase M. A., James Thornton ,Oxford, 1877

اخلاق علائی (ترجمهٔ ترکی اخلاق ناصری) چاپ بولاق، ۱۲۴۸ هـ. ق.

اخلاق ناصری، به‌خط میرزا ابراهیم ساغر اصفهانی، چاپ بمبئی، ۱۲۶۷ هـ. ق.

اخلاق ناصری، ترجمه به انگلیسی

The Nasirean Ethics, by: Nasirad-Din Tusi, Translated from Persian by G. M. Wickens, George Allen and Unwin, London, 1964.

الادب‌الکبیر، ابن‌المقفع، بتحقیق‌الاستاذ احمد زکی‌پاشا، اسکندریه ۱۳۳۰ هـ.ق.

اربع رسائل، به‌اهتمام لویس شیخوالیسوعی، بیروت ۱۹۲۳ م.

اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، به‌تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۶ ه. ش.

انافهٔ قلقشندی . ر . ک . : **مآثرالانافه . . .**

بحارالانوار مجلسی، محمد باقرمجلسی، آخوندی - اسلامیه، تهران.

بهجةالمجالس، ابی‌عمر یوسف بن‌عبدالله بن‌محمد بن‌عبدالبر نمری القرطبی ــ قسم اول و دوم ــ الدارالمصریه للتألیف والترجمه.

تاج‌العروس، چاپ مطبعهٔ خیریه، مصر، ۱۳۰۷ ه. ق.

تاریخ جهانگشای، علاءالدین محمدجوینی، به‌تصحیح محمدقزوینی، مطبعهٔ بریل، لیدن، ۱۳۲۹ ه. ق.

Traités Inédis, par: L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, s.J. , Beyrouth, 1911 (Imprimerie Catolique)

تدبیرالمنزل (رسالة . . .)، ارسطو، چاپ لویس‌شیخو، مجموعهٔ«اربع رسائل»، بیروت ۱۹۲۳ م.

ترجمهٔ تفسیر طبری، به‌تصحیح حبیب یغمائی، انتشارات دانشگاه تهران (ازمحل هدیهٔ دکتریحیی مهدوی)، تهران ،۱۳۳۹ ه. ش.

تسع رسائل، ابن‌سینا، چاپ مطبعهٔ جوائب، قسطنطینیه، ۱۲۹۸. ه.ق.

التمثیل والمحاضره ،ثعالبی، قاهره، ۱۹۶۱ م.

توضیح الاخلاق، سلطان‌العلما سید علاءالدین حسین... معروف به خلیفه سلطان، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهـران، مورخ ۱۰۶۳ ه.ق. شمارهٔ ۴۶/۳ج‌فیلم‌شمارهٔ ۴۸۲۴ کتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه‌تهران

توضیح الاخلاق قطب شاهی، تألیف ابوالمعالی شمس‌الدین محمد ... معروف به ابن خاتون عـاملی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، مـورخ ۱۰۵۷ ه . ق . شمارهٔ ۲۰۲۱/ف .

تهذیب الاخلاق، ابوعلی مسکویه، ترجمهٔ انگلیسی

The Refinement of Character A translation from the Arabic of – Ahmad ibn Muhammad Miskawayh,s Tahdhib al – Akhlaq BY: Constantine K. Zurayk, published by The American University of Beirut.

تهذیب الاخلاق، ابوعلی مسکویه ترجمهٔ فرانسه

Traité d' éthique (tahdib al – Ahlaq wa tadhir al – a'raq) traduction française . . . Mohammad Arkoun institut français de Damas, 1969

تهذیب الاخلاق، لابی علی احمد بن محمد مسکویه، حققه قسطنطین زریق، نشر : الجامعة الامیرکیة فی بیروت، ۱۹۶۶ م.

تهذیب الاخلاق، ابوعلی مسکویه، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۵۴۶۴

ثمرات الاوراق، ابن حجت حموی، تقی الدین ابوبکر بن علی، صححه محمد ابوالفضل ابراهیم، مکتبة الخانجی، مصر، ۱۹۷۱ م.

الثمرة المرضیه، چاپ دیتریصی، مطبعهٔ بریل، لیدن، ۱۸۹۰ م.

حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، سنائی غزنوی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۲۹، وهمچنین چاپ بمبئی.

حماسة ابو تمام (شرح مرزوقی) نشره احمد امین وعبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۱ ه. ق.

الحوادث الجامعة، ابی الفضل عبدالرزاق ابن الفوطی، چاپ مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ه. ق.

خاص الخاص، ثعالبی، به تصحیح محمود السمکری، مصر، ۱۳۲۶ ه. ق.

دستور دبیری، محمد بن عبدالخالق المیهنی ، به تصحیح عدنان صادق ارزی، انتشارات دانشکدهٔ الهیات دانشگاه آنقره، آنقره، ۱۹۶۲ م.

دیوان ابن الرومی، تحقیق الدکتور حسین نصار، مطبعة دار الکتب، قاهره، ۱۳۹۳ ه. ق.

دیوان انوری، به خط اسمعیل آشتیانی، چاپ تبریز، ۱۲۶۶ ه. ق.

دیوان بحتری، حققه حسن کامل الصیرفی، چاپ دارالمعارف، قاهره، ۱۹۶۳م.

دیوان سید حسن غزنوی، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۸ ه. ش.

دیوان متنبی (شرح . . .)، وضعه عبدالرحمن البرقوقی، چاپ مصطفی محمد، قاهره، ۱۳۵۷ ه. ق.

ذیل قوامیس عرب، دزی

Supplément aux Dictionnaires Arabes, Par: R. Dozy, E. J. Brill, Leyde, 1967.

سفینة البحار، شیخ عباس قمی، مطبعهٔ علمیه، نجف، ۱۳۵۵ ه. ق.

سمط اللآلی فی شرح امالی القالی، به تصحیح عبدالعزیز المیمنی، مطبعة لجنة التألیف والترجمه والنشر، قاهره، ۱۳۵۴ ه. ق.

السیاسات المدنیه، ابی نصر محمد فارابی، چاپ دایرة المعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۶ ه. ق.

شاهنامهٔ فردوسی، کتابخانهٔ بروخیم، تهران، ۱۳۱۳ ه. ش.

شرح نهج البلاغه، لابن ابی الحدید، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم.

الصراح من الصحاح، جمال قرشی، چاپ کلکته، ۱۲۴۵ ه. ق.

طبقات الشعراء، ابن قتیبه، مطبعهٔ بریل، ۱۹۰۲ م.

عقاید السلف (جزء مربوط به عثمان بن سعید دارمی) به تصحیح علی سامی النشار وعمار جمعی الطالبی، منشاء المعارف، اسکندریه، ۱۹۷۱ م.

العقد الفرید، لابی احمد بن عبدربه، چاپ مطبعة جمالیه، مصر، ۱۳۳۱ ه. ق.

علم اخلاق نیکوماکوسی، ارسطو، ترجمه به فارسی صلاح الدین سلجوقی، کابل.

علم الاخلاق الی نیقوماخوس، تألیف ارسطوطالیس، ترجمهٔ احمد لطفی سید ــ به عربی - مطبعة دارالکتب المصریة بالقاهره، ۱۳۴۳ ه. ق.

عوارف المعارف، سهروردی، به تصحیح محمد زهری غمراوی، مطبعة المیمنیه، قاهره، ۱۳۱۲ ه. ق.

عهد اردشیر، حققه‌الدکتور احسان عباس، دارصادر، بیروت، **۱۳۸۷** ه. ق.

عیون الاخبار، ابی‌محمدعبدالله بن‌مسلم‌بن‌قتیبة الدینوری(ابن‌قتیبه)، دارالکتب، قاهره، **۱۳۴۶** ه. ق.

غررالخصائص الواضحه، الوطواط، ابواسحق ابراهیم بن یحیی، مطبعة العامره، مصر، **۱۲۹۹** ه. ق.

غیاث‌اللغات، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، کانون معرفت، تهران، **۱۳۳۷** ه. ش.

الفخری، فی‌الآداب السلطانیه والدول الاسلامیه، محمدبن علی‌بن‌طباطبا المعروف به ابن‌الطقطقی، گوتا، **۱۸۶۰** م.

فرهنگ اساطیر یونان و روم

Dictionary of Greek and Roman biography and mythology,edited by William Smith LL. D. ,John Murray London, 1853.

فرهنگ علوم عقلی، تألیف سید جعفرسجادی، کتابخانهٔ ابن‌سینا، تهران، **۱۳۴۱** ه. ش.

فرهنگ فارسی-انگلیسی استینگاس

A comperhensive Persian-English dictionary BY. F. Steingass, PH. D., kegan Paul , London, 1930 .

فصوص‌الحکم فارابی، چاپ دیتریصی، ر. ك.: الثمرة المرضیه.

الفصول المدنیه، به تصحیح وترجمهٔ د. م. دانلپ

Fusul al madani (Al - Farabi) edited . . . by D. M. Dunlop. Cambridge U. P. 1961 .

فلسفهٔ اخلاق مسکویه (به انگلیسی)

The Ethical Philosophy of Miskawaih, by: M. Abdul Haq Ansari, Aligarh Muslim University, Aligarh (India), 1964 .

فن‌سماع طبیعی (ازکتاب شفا) ، ابن‌سینا، ترجمهٔ محمد علی فروغی، چاپخانهٔ مجلس، تهران، **۱۳۱۶** ه. ش.

فی تدبیر الرجل لمنزله، برسیس (ابروسن)، چاپ لویس شیخوالیسوعی، درمجموعهٔ «اربع رسائل»، بیروت، ۱۹۲۳ م.

فی الخوف من الموت (رسالة ...)، مسکویه (بداشتباه به نام ابن سینا) به اهتمام لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۱ م. درمجموعهٔ Traités Inédits

فیض القدیر (شرح جامع الصغیر)، محمد عبدالرؤف المناوی، چاپ مصطفی محمد، مصر، ۱۳۵۶ ه. ق.

فی السیاسة (رسالة...)، به اهتمام لویس شیخو، ر. ک.: Traités Inédits

فی مبادی آراء اهل المدینة الفاضله، لابی نصر فارابی، به اهتمام دیتریصی، بریل، لیدن، ۱۸۹۵ م.

قرآن کریم، چاپ دارالکتب المصریه .

قاموس فیروزآبادی، المکتبة الحسینیة المصریة، ۱۳۳۲ ه. ق.

قاموس، لین

Arabic - English lexicon, by Edward William Lane, Williams and Norgate, 1863.

کتاب البرهان فی وجوه البیان (نقدالنثر) ، ابن وهب ابوالحسن اسحق بن ابراهیم، تحقیق احمد مطلوب خدیجه حدیثی، جامعة بغداد، بغداد ۱۳۸۷ ه. ق.

کتاب السیاسة، لابن سینا، چاپ لویس معلوف الیسوعی، بیروت، ۱۹۱۱ در مجموعهٔ Traités Inédits

کتاب المصادر، ابوعبدالله حسین بن احمد زوزنی، به کوشش تقی بینش، کتاب فروشی باستان، مشهد، ۱۳۴۰ ه. ش.

کشکول، شیخ بهائی، چاپ نجم الدوله، ۱۲۹۶ ه. ق.

کنزاللغه، چاپ کارخانهٔ حاج ابراهیم، تهران، ۱۳۱۶ ه. ق.

لغتنامه، تألیف علی اکبردهخدا، سازمان لغت نامه، تهران .

مآثر الانافه فی معالم الخلافه، احمدبن عبدالله القلقشندی، کویت، ۱۹۶۴ م.

مجمع الآداب فی معجم الالقاب، ابن الفوطی، چاپ مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۸۲ ه. ق.

مجموعة المعانی، مطبعۀ جوائب، قسطنطینیه، ۱۳۰۱ ه.ق.

محاضرات الأدباء، لابی القاسم حسین بن محمد الراغب الآصبهانی، چاپ مکتبة الحیاة، بیروت، ۱۹۶۱ م.

مختار الحکم ومحاسن الکلم، لابی الوفا المبشر بن فاتك، حققه عبدالرحمن بدوی، مادرید، ۱۳۷۷ ه. ق.

مرصاد العباد، نجم رازی، به تصحیح دکتر محمدامین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.

مرصاد العباد، نجم رازی، چاپ نجم الدوله، تهران، شعبان ۱۳۱۲ ه. ق.

مصباح المنیر، فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد بن علی المقری الفیومی، مصر، نظارة المعارف العمومیة، ۱۹۱۲ م.

مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی، به‌تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران (ازمحل هدیۀ دکتر یحیی مهدوی)، تهران، ۱۳۳۱ ه. ش.

معارف، بهاءولد، به‌تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات ادارۀ کل انطباعات وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۳۳ ه. ش.

المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، الدکتور أ. ی. و نسنك، مکتبة بریل، لیدن، ۱۹۳۶ م.

مفاتیح العلوم، تألیف ابی‌عبدالله محمد بن احمد بن یوسف الخوارزمی الکاتب، به تصحیح وان ولوتن، بریل، لیدن، ۱۹۶۸ م.

مقالات شمس تبریزی، نسخۀ خطی دارالمثنوی، استانبول، شمارۀ ۲۷۱ .

مقدمۀ قدیم اخلاق ناصری، به قلم جلال‌الدین همائی، مجلۀ دانشکدۀ ادبیات دانشگاه تهران، سال‌سوم، شمارۀ سوم .

مکاتیب فارسی غزالی، به اهتمام مؤید ثابتی، تهران، ۱۳۳۳ ه. ش.

منارات السائرین، نجم رازی، نسخۀ خطی کتابخانۀ ملك به شمارۀ ۴۱۸۶ .

منتخب اخلاق ناصری، به اهتمام آقای جلال همائی، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۰ هـ. ش.

میزان العمل، غزالی طوسی، حققه‌الدکتور سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۴ م.

نقد حال، نوشتهٔ مجتبی مینوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۱ هـ. ش.

نهج‌البلاغه، چاپ و ترجمهٔ حاج سید علینقی فیض‌الاسلام، تهران، ۱۳۶۵ هـ. ق.

یادنامهٔ خواجه نصیرالدین طوسی، مجلد اول، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۶ هـ. ش.

یتیمة الدهر، فی‌شعراء اهل‌العصر، ثعالبی، مطبعهٔ نفاست، استانبول، ۱۳۳۲ هـ. ق.

فهرست وفهرست موضوعات

کتابهای شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

فلسفه

عنوان	نویسنده / مترجم
آلبر کامو (چاپ دوم)	نوشتهٔ کانر کروز اوبراین ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند
انقلاب یا اصلاح (چاپ دوم)	گفتگو با هربرت مارکوزه و کارل‌پوپر
تحلیل ذهن	نوشتهٔ برتراند راسل ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر
تیمائوس	نوشتهٔ افلاطون ترجمهٔ محمد حسن‌لطفی
خدایگان و بنده (چاپ دوم)	نوشتهٔ هگل ترجمهٔ دکتر حمید عنایت
ژان پل سارتر	نوشتهٔ موریس کرنستن ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر
فانون	نوشتهٔ دیوید کات ترجمهٔ رضا براهنی
فلسفهٔ تحلیل منطقی	نوشتهٔ منوچهر بزرگمهر
کارناپ	نوشتهٔ آرن نائس ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر
مارکوزه	نوشتهٔ السدر مک‌اینتایر ترجمهٔ حمید عنایت

مسائل فلسفه	نوشتهٔ برتراند راسل
(چاپ دوم)	ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر
منطق سمبلیک	نوشتهٔ سوزان لنگر
	ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر
ویتگنشتاین	نوشتهٔ یوستوس هارت‌ناك
	ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر
دورهٔ آثار افلاطون (۷ جلد)	نوشتهٔ افلاطون
	ترجمهٔ محمد حسن‌لطفی ــ رضا کاویانی
فلسفه چیست؟	نوشتهٔ منوچهر بزرگمهر

دین

تاریخ طبیعی‌دین	نوشتهٔ دیوید هیوم
(چاپ دوم)	ترجمهٔ دکترحمید عنایت

آموزش و پرورش

فقرآموزش در امریکای لاتین	نوشتهٔ ایوان ایلیچ
(چاپ دوم)	ترجمهٔ هوشنگ وزیری

جامعه شناسی

ساختهای خانواده و خویشاوندی در ایران (چاپ دوم)	نوشتهٔ دکتر جمشید بهنام
مقدمه برجامعه شناسی	نوشتهٔ دکتر شاپور راسخ و دکتر جمشید بهنام
امریکای دیگر	نوشتهٔ مایکل هرینگتن
	ترجمهٔ ابراهیم یونسی

سیاست

امریکای لاتین «دنیای انقلاب»	نوشتهٔ ك. بیلز
(چاپ سوم)	ترجمهٔ و. ح. تبریزی
پوست سیاه صورتکهای سفید	نوشتهٔ فرانتس فانون
(چاپ دوم)	ترجمهٔ محمد امین کاردان
ایالات نامتحد	نوشتهٔ ولادیمیر پوزنز
(چاپ دوم)	ترجمهٔ محمد قاضی

عنوان	نویسنده و مترجم
انقلاب افریقا (چاپ چهارم)	نوشتهٔ فرانتس فانون ترجمهٔ محمدامین کاردان
جنگ ویتنام (چاپ سوم)	نوشتهٔ برتراند راسل ترجمهٔ صمد خیرخواه
چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمارزده (چاپ سوم)	نوشتهٔ آلبرممی ترجمهٔ هما ناطق
درجبههٔ مقاومت فلسطین	نوشتهٔ روژه کودروا ـ فایض ا. سائق ترجمهٔ اسدالله مبشری
روزهای سیاه غنا	نوشتهٔ قوام نکرومه ترجمهٔ جواد پیمان
سفری در گردباد	نوشتهٔ یوگنیا. س. گینزبرگ ترجمهٔ دکتر مهدی سمسار
عرب و اسرائیل (چاپ سوم)	نوشتهٔ ماکسیم رودنسون ترجمهٔ دکتر رضا براهنی
مسئلهٔ فلسطین	گزارش کنفرانس حقوقدانان عرب در الجزایر ترجمهٔ اسداله مبشری
هیروشیما (چاپ‌دوم)	نوشتهٔ جان هرسی ترجمهٔ چنگیز حیات داوودی
۸۰۰،۰۰۰،۰۰۰ مردم چین	نوشتهٔ راس تریل ترجمهٔ حسن کامشاد
یادداشتهای روزانه (چاپ سوم)	نوشتهٔ لئوتروتسکی ترجمهٔ هوشنگ وزیری
سرمایه داری امریکا	نوشتهٔ ماریان دوبوزی ترجمهٔ محمد قاضی
هائیتی و دیکتاتورآن	نوشتهٔ برنادر دیدریچ و ال‌برت ترجمهٔ سروش حبیبی
سیمای پنهان برزیل	نوشتهٔ فرانسیسکو خولیائو ترجمهٔ محمد علی صفریان
تاریخ اجتماعی سیاهان امریکا	نوشتهٔ بنجامین براولی ترجمهٔ سروش حبیبی
نیه‌رره	نوشتهٔ ویلیام ایجت اسمت ترجمهٔ عبدالله گله‌داری

آنگولا	نوشتهٔ داگلاس ویلر و رنه پلی‌سیه ترجمهٔ محمود فخرداعی
پرتغال ودیکتاتوری آن	نوشتهٔ آنتونیو د فیگردو ترجمهٔ سروش حبیبی
استعمار میرا	نوشتهٔ فرانتس فانون ترجمهٔ محمد امین کاردان
سیاهان امریکا را ساختند	نوشتهٔ بنجامین کوارلز ترجمهٔ ابراهیم یونسی
۲۰ کشور امریکای لاتین (۳ جلد)	نوشتهٔ مارسل نیدرگانگ ترجمهٔ محمد قاضی

اقتصاد

بحران دلار	نوشتهٔ ر. تریفین ـ ژان دونیزه ـ فرانسواپرو ترجمهٔ دکتر امیرحسین جهانبگلو
نفت وکشورهای بزرگ جهان (چاپ دوم)	نوشتهٔ پیتر. اودل ترجمهٔ دکتر امیرحسین جهانبگلو
نفت ما ومسائل حقوقی آن (چاپ دوم)	نوشتهٔ دکتر محمد علی موحد
جهان سوم دربرابر کشورهای غنی (چاپ دوم)	نوشتهٔ آنجلو آنجلوپولوس ترجمهٔ امیرحسین جهانبگلو
جهان سوم در بن‌بست	نوشتهٔ پل‌بروك ترجمهٔ امیرحسین جهانبگلو

حقوق

مجموعهٔ قوانین ومقررات شهرداریها	گرد آورنده هوشنگ زندی

آموزش زبان

آموزش حروف انگلیسی (برای نوآموزان زبانهای لاتین)

علی‌وآذر (کتاب‌آموزش انگلیسی برای نوآموزان)

هدیه (کتاب آموزش انگلیسی برای نوآموزان)

ریاضیات

استقراء ریاضی	نوشتهٔ سومینسکی گولووینا یاگلوم ترجمهٔ پرویز شهریاری
اشتباه استدلالهای هندسی (۴)	نوشتهٔ یاکوف اسمنویچ دوبنوف ترجمهٔ پرویز شهریاری
اصول خط‌کش محاسبه (۱) (چاپ دوم)	نوشتهٔ م. ه. شفیعیها
انعکاس (۵)	نوشتهٔ ایلیا یاکولویچ باکلمان ترجمهٔ پرویز شهریاری
ورودی به‌منطق ریاضی	نوشتهٔ ایزائیل سالامونویچ گرادشتین ترجمهٔ پرویز شهریاری
جبر ومقابله خوارزمی	نوشتهٔ محمدبن موسی خوارزمی ترجمهٔ حسین خدیوجم
حساب استدلالی (چاپ دوم)	نوشتهٔ محمود مهدی زاده ـ مصطفی رنگچی
۲۵۰ مسئلهٔ حساب	نوشتهٔ واتسلاو سرپینسکی ترجمهٔ پرویز شهریاری
رسم فنی (دبیرستانی)	نوشتهٔ امیرمنصورصدری ـ جواد افتخاری
رسم فنی (دانشگاهی)	نوشتهٔ س. بوگولیوبف ا. وینف ترجمهٔ باقر رجالی‌زاده
روشهای مثلثات	نوشتهٔ پرویز شهریاری، احمد فیروزنیا
ریاضیات چیست ؟	نوشتهٔ ریچارد کورانت و هربرت رابینز ترجمهٔ حسن صفاری
ریاضیات نوین (چاپ دوم)	نوشتهٔ سرژ برمان و رنه‌بزار ترجمهٔ احمد بیرشك
سرگرمیهای هندسه	نوشتهٔ یاکوب ایسیدورویچ پرلمان ترجمهٔ پرویز شهریاری
فلسفهٔ ریاضی	نوشتهٔ استیفن س. بارکر ترجمهٔ احمد بیرشك

اگاریتم	نوشتهٔ گ. ك. استاپو ترجمهٔ پرویز شهریاری
مسائل عمومی ریاضیات	نوشتهٔ باقر امامی
معادلات دیفرانسیل	نوشتهٔ محمد جواد افتخاری
نامساویها (۳)	نوشتهٔ پاول پترویچ کاروکیز ترجمهٔ پرویز شهریاری
نظریهٔ مجموعه‌ها (۲)	نوشتهٔ واتسلاو سرپینسکی ترجمهٔ پرویز شهریاری
ریاضیات در شرق (۶)	ترجمهٔ پرویز شهریاری

علوم طبیعی

آموزش حل مسائل شیمی‌آلی (چاپ دوم)	نوشتهٔ دکتر پرویز ایزدی
آموزش شیمی (چاپ پنجم)	نوشتهٔ دکتر پرویز ایزدی
اشعه لازر	نوشتهٔ گریبوفسکی ــ چکالینسکایا ترجمهٔ غضنفر بازرگان
روش حل مسائل فیزیك	نوشتهٔ م. اسپرانسکی ترجمهٔ غضنفر بازرگان
سرگرمیهای شیمی	نوشتهٔ ولاسف ــ ترینونف ترجمهٔ باقر مظفرزاده
مبانی زمین‌شناسی	نوشتهٔ ابروچف ترجمهٔ عبدالکریم قریب
مسائل مسابقات شیمی	ترجمهٔ باقر مظفرزاده
مسائل مسابقات فیزیك ومکانیك	نوشتهٔ س. او. گونچارنکو ترجمهٔ غضنفر بازرگان

مردم شناشی

لوی استروس	نوشتهٔ ادموند لیچ ترجمهٔ دکتر حمید عنایت

علوم به‌زبان ساده

برای کودکان و نوجوانان

خزندگان و دوزیستان
نوشتهٔ لوسیل ساترلند
ترجمهٔ احمد ایرانی

درختان
نوشتهٔ کی‌ویر
ترجمهٔ احمد ایرانی

سفر به‌فضا (کتاب برگزیدهٔ سال شورای کتاب‌کودك)
نوشتهٔ لوسیل ساترلند
ترجمهٔ احمد ایرانی

قورباغه را می‌شناسید
ترجمهٔ مهدخت دولت‌آبادی

پزشکی

طب داخلی برای پرستار (چاپ دوم)
نوشتهٔ دکتر محمد بهشتی

تکنولوژی

تلویزیون
نوشتهٔ مهندس خداداد القابی

هنر

راهنمای نقاشی
غلامعلی گنجی

صداشناسی موسیقی
نوشتهٔ امین شهمیری

ادبیات (تحقیقات ادبی)

بانگ‌جرس (راهنمای مشکلات دیوان حافظ)
نوشتهٔ پرتو علوی

داستانها وقصه‌ها
تألیف مجتبی مینوی

دربارهٔ کلیله ودمنه
نوشتهٔ دکتر محمد جعفر محجوب

سخن و سخنوران
نوشتهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر

سوگ سیاوش (چاپ چهارم)
نوشتهٔ شاهرخ مسکوب

گزینهٔ ادب فارسی
نوشتهٔ مصطفی بی‌آزار، محمدحسن ظهوری، علی‌مرتضائیان، نعمت‌الله مطلوب

نقد حال
تألیف مجتبی مینوی

گفتگو با کافکا
نوشتهٔ گوستاو یانوش
ترجمهٔ فرامرز بهزاد

نامه به‌پدر
نوشتهٔ فرانتس کافکا

نامهٔ تنسر به گشنسب	ترجمهٔ فرامرز بهزاد به‌تصحیح مجتبی مینوی و تعلیقات مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی
اخلاق ناصری	نوشتهٔ نصیرالدین طوسی به تصحیح مجتبی مینوی ـ علیرضا حیدری

شعر

گلی برای تو (مجموعهٔ شعر)	از مجدالدین میرفخرائی (گلچین گیلانی)

نمایشنامه‌ها

آدم آدم است (چاپ سوم)	نوشتهٔ برتولت برشت ترجمهٔ شریف لنکرانی
افسانه‌های تبای	نوشتهٔ سوفوکلس ترجمهٔ شاهرخ مسکوب
تمثیلات (شش نمایشنامه و یك داستان)	نوشتهٔ میرزا فتحعلی آخوندزاده ترجمهٔ میرزا جعفر قراجه‌داغی
قضیهٔ رابرت اوپنهایمر	نوشتهٔ هاینار کیپهارت ترجمهٔ نجف دریابندری
مرد سرنوشت	نوشتهٔ برنارد شا ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی
عروسی کریچینسکی	نوشتهٔ الکساندر واسیلیوسوخوو ـ کابیلین ترجمهٔ ضیاءالله فروشانی

رمانها

آزادی یا مرگ (چاپ دوم)	نوشتهٔ نیکوس کازانتزاکیس ترجمهٔ محمد قاضی
آقای رئیس جمهور (چاپ چهارم)	نوشتهٔ میگل انخل استوریاس ترجمهٔ زهرای خانلری (کیا)
بنال وطن (چاپ سوم)	نوشتهٔ آلن پیتون ترجمهٔ سیمین دانشور
تورو تومبو	نوشتهٔ میگل انخل استوریاس ترجمهٔ زهرای خانلری (کیا)
جنایت و مکافات	نوشتهٔ فئودور داستایفکی ترجمهٔ مهری آهی

سووشون (داستان) (چاپ هفتم)	نوشتهٔ سیمین دانشور
گذری به هند	نوشتهٔ ای. ام. فورستر ترجمهٔ حسن جوادی
مسیح باز مصلوب (چاپ دوم)	نوشتهٔ نیکوس کازانتزاکیس ترجمهٔ محمد قاضی
تام‌پین	نوشتهٔ هاوارد فاست ترجمهٔ دکتر حسن‌کامشاد
پزشك دهکده	نوشتهٔ فرانتس کافکا ترجمهٔ فرامرز بهزاد

ادبیات کودکان

اقبال وغول	نوشتهٔ بنیامین ترجمهٔ مهدخت دولت‌آبادی
سرگذشت فردیناند	نوشتهٔ رابرت لاوسن ترجمهٔ مهدخت دولت‌آبادی

فلسفهٔ تاریخ

تاریخ چیست؟ (چاپ سوم)	نوشتهٔ ای. اچ. کار ترجمهٔ دکتر حسن کامشاد
فقر تاریخیگری	نوشتهٔ کارل ر. پوپر ترجمهٔ احمد آرام

سفرنامه

سفرنامهٔ جکسن	تألیف ویلیامز جکسن ترجمهٔ منوچهر امیری، فریدون بدره‌ای
سفرنامهٔ ونیزیان در ایران	نوشتهٔ پنج سوداگر ونیزی در زمان حکومت آق‌قویونلو ترجمهٔ دکتر منوچهر امیری
سفیران پاپ به دربارخانان مغول	نوشتهٔ دوراکه ویلتس ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا

تاریخ

امیرکبیر و ایران (چاپ چهارم)	نوشتهٔ فریدون آدمیت

اندیشهٔ ترقی وحکومت قانون (عصر سپهسالار)	نوشتهٔ فریدون آدمیت
اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده (چاپ دوم)	نوشتهٔ فریدون آدمیت
تاریخ و فرهنگ	تألیف مجتبی مینوی
جنگ داخلی اسپانیا (جلد اول)	نوشتهٔ هیوتامس ترجمهٔ دکتر مهدی سمسار
جنگ داخلی اسپانیا (جلد دوم)	نوشتهٔ هیوتامس ترجمهٔ دکتر مهدی سمسار
نامه‌هائی از تبریز	نوشتهٔ ادوارد براون ترجمهٔ حسن جوادی
فاجعهٔ سرخپوستان	نوشتهٔ دی براون ترجمهٔ محمد قاضی
مالیات سرانه وتأثیر آن در گرایش به اسلام	نوشتهٔ دانیل دنت ترجمهٔ دکتر محمد علی موحد

توارد خیال

اثر

پرفسور میرزا محسن نمازی

استاد دانشگاه کلکته

چاپ دوم

خواهشمند است ملاحظات خود را بنشانی زیر بنگارید :—

پرفسور میرزا محسن نمازی
۱۴/۱۱، جهاو تالا روڈ - کلکته-۱۷
هندوستان

نشانی تلگرافی :-
نمازی - کلکته

شماره تلفون :-
۶۵۴۸ - ۴۴

Prof. M. M. NAMAZIE
14/11, Jhautala Road, Calcutta-17.
Cable Address : NAMAZIE
Telephone : 44-6548

بنام خدا

تقریظ و تمجید فراوان خوانندگان گرامی از مقاله ‹‹توارد خیال›› وادارم نمود با تجدید نشر آن موافقت و چند قطعهٔ دیگر بیفزایم .

تاثیر این قطعات در دل حساس مانند آهنگهای لرزان نسیم بامداد است که از خلال شاخه های سبز میگذرد و مشام جان را معطر میسازد و منظره امواج دریا را که از شعاع مهتاب سفید شده ازپی همدیگر بساحل میخورد مشهود میسازد در نغمات این قطعات غور نمائید تا عالمی جز این عالم ببینید و بکام دل سیر دیگری نمائید این قطعات مترجم رموز زندگی و کاشف اسرار آسمانهاست که روح افسرده را نوازش نموده باهتزاز در میآورد نظیر اشعه ارغوانی آفتاب صبح نور سعادت ازان میتابد و شعله فروزانی در ساحت دلها می پرا کند نقش زیبای محو نشدنی مثل بهار دائمی ایجاد میکند روح را مصفا و ضمیر را روشن و با طراوت میسازد انفکاك روح را از جسم و تجزیه جسم را از روح مجسم مینماید در حالیکه روی زمین نشسته‌اید تمام افلاك بالای سر شما میچرخد بعرش میروید حرکت زمین و کرات را محسوس خواهید دید .

میرزا محسن نمازی

کلکته : شهر یور ماه ۱۳۴۱

توارد خیال که مولود توافق فکر است در اشعار فراوان دیده میشود. ثابت قطنه که با چند شاعر مهاجاة داشت وقتی دربارهٔ خود گفت :

لایعرف الناس منه غیر قطنته

و ماسواها من الانساب مجهول

اورا سرزنش نموده گفتند اگر دشمنانت توسن فکر را جولان دهند بدتر ازین نمیتوانند گفت. ثابت پاسخ داد که بالاخره این مضمون بفکر کسی میرسید خواستم برو سبقت گرفته باشم درین بین راوی شاعری موسوم بصاحب الفیل وارد و همان شعر را قرائت نمود ثابت فورا شعری در جواب گفت که این بیت را من قبلا سروده‌ام برو فکر دیگری بکن. یک شاعری که تازه بنظم پرداخته بود اشعارخود را بر ادیبی عرضه داشت ادیب باو سفارش کرد چند هزار شعر خوب از قصیده و غزل و جز آن حفظ نماید. دیری زحمت کشید تا موفق گردید ادیب امتحانش کرد توصیه نمود چندی بریاضت پردازد تا محفوظات شعری را فراموش کند آنگاه اجازه داد شعر بگوید بدیهی است باکوششی که شاعر تازه کار در فراموش نمودن محفوظات بعمل آورد باز در زوایای خاطرش تکه پاره خورده پاشیده‌هائی باقی بود مانند اخگریکه در زیر خاکستر پنهان ماند گاه گاهی بعنوان تراوشهای فکری شاعر جلوه گری مینمود اینگونه توارد را ناقدین در مواردی بعنوان سرقات شعری یاد نموده‌اند من نمیخواهم درینجا راجع بتشابه لفظی یا معنوی اشعار بحث کنم زیرا در اطراف آن دیگران بقدر کافی قلمفرسائی نموده‌اند موضوع مقاله توارد خیال نثر نویسان است. درین قسمت اشخاصی بوده‌اند که بآثار دیگران دست اندازی و بیقیاس اقتباس مینموده‌اند. شخصی بصاحب بن عباد عریضه‌ای نوشته عبارات صاحب را از مراسلات متفرقه گرد آوری دران گنجانیده بود صاحب بملاحظه عریضه گفت : هذه بضاعتنا

ردت الینا. دربارهٔ نویسنده دیگری گفته‌اند اگر برای نوشته‌هایش روز حشری میبود بمثابه اعاده ارواح باجساد هر جمله‌اش بنویسنده اصلی باز میگشت و برای خودش چیزی نمیماند در قبال چنین نویسندگان قلابی مردمانی هم بوده‌اند که حتی دقائق مفاوضات را بحدس و قرینه در می‌یافتند چنانکه مامون عباسی یکبار نامه‌ای باابوعباد از خواص خود بداد که بر عمرو بن مسعده عرضه داشته راجع باستفادات هنگفت وی از کارهای دولتی توضیح بخواهد وادارد پاسخ هر فصل را بخط خودش بنویسد هر دو مهر نمایند نگهدارد بعد ازان مامون مذاکراتی که میان ابوعباد و عمرو صورت گرفته بود حرفاً بعد حرف از اول تا بآخر بازگو نمود چنانکه گفتی آنجا حاضر بوده ابوعباد گفت : یا امیرالمؤمنین هر کس برای شما نقل نموده نیک باستقصاء نگهداشته که یکحرف کما بیش نیفتاده‌است. مامون گفت : والله که این سخن هیچ کس بمن نگفته‌است بلکه من بگمان خود دانستم چه سخنی میان شما رفته‌است اگر بخواهم نظایر واقعه را بنویسم بصد دفتر نمیتوان استیفاء مطلب نمود ازینرو بشرح یک داستان که خودم شاهد آن بودم اکتفاء مینمایم.

سی و پنجسال پیش دوستی داشتم مهربان نام که در نوشتن مضامین غرا ید و بیضا مینود احیاناً در اطراف موضوعی خامه را بجولان آورده وقت گذرانی مینمودیم تشابه برخی عبارات گاهی باندازه‌ای بود که صورت رو نوشت را پیدا میکرد، اینک نمونه‌ای ازان را بنظر خوانندگان میرسانم- بامدادی قلم برداشته بنوشتن پرداختیم من بیاد دوستی نگاشتم :

میگویند انسان زندهٔ آرزو است که اگر آرزو نبود انسان زیست نتوانست نمود ولی من تصور میکنم هیچ چیز در افناء نوع بشر از آرزوهائیکه بناامیدی مبدل شود بدتر نیست. شب گذشته خوابم نبرد بباغ رفتم رفیق بلبل شدم که غیر او کسی بیدار نبود فقط او از سر عشق آگاه و مطلع بود نطقش ترجمه سکوت با معنیم بود لحن او شاهکار مغنی زبردستی بود او بنوا آمده با گل راز دل میگفت و غریو و هلهله داشت منهم با افکار پریشان دلریش خویش انس داشتم و بدل میگفتم دلم ناگهان ماه از پشت لجهٔ ابر نمایان و جلوه‌گری آغاز نمود باو نگریستم واله و

شیدا مانند صاعقه زدگان بر جای خشک شدم زیرا عکس چهره دوستم را با هزاران زیبائیش در ماه دیدم گویا او هم درینَدم خود را در ماه میدیده و انعکاس اشعه جمال خود را از طریق ماه بمن افاضه میداشته آخر دل ناتوانم تموجات نظر ویرا که تار تار وجودم را بهیجان انداخته بود تاب نیاورده از خود وا رفتم گل و بلبل و دلبر و ماه و اشعه همه چیز شدم در حالیکه زبانم بی‌اختیار بسرودن آخرین نغمه بیتوون که در برابر هومل و خانواده روستائی سروده مترنم گردیده‌بود روی بستر نرم سبزه از حال رفتم تا نسیم سحر بسراغم آمده و بهوشم آورد برخواسته بجای خود باز آمدم و آن مناظر زیبای شب گذشته از نظرم محو شد.»

اینک مضمونی که مهربان نوشته بود :

دل گریست ! من خندیدم . وقتیکه صورت عشق قیس عامری بجنون تعبیر شود، من بعقل خنده میکنم .

«در باغ بودم رفیق بلبل شدم بباغبان گفتم گلهای سرخ را تقدیم بلبل کند، نرگس شیدا را بمن واگذارد او با گل‌سرخ راز دل میگفت غریو داشت هلهله میکرد من واله چشم نرگس بودم شیفتهٔ آشفتگی‌اش شدم نطق بلبل ترجمه سکوتم بود بهت و حیرتم معنی هر منطق بود بلبل میگفت دلم هم دل میگفت دلم. خموشی سحر میگرد هم معجزه داشت سیاهه هر دفتر بود هر شعری را مغنی بود برقی زد روشن کرد روشنائی داد سایه از میان رفت روشنی را بروشنائی دیدم قطرهٔ اشک را بزرگتر از سیل دیدم زورق حیاتم را در او شناور دیدم لجه‌امن راخارج عالم دیدم عجز را غالب قدرت دیدم جنون را حاکم برعقل دیدم عقل را لکه عالم برقی دیدم جز عشق هرچه دیدم ندیدم دل گریست و من خندیدم.»

با ملاحظه دو قطعه نثر مندرج بالا وجود توارد خیال انکار پذیر نیست بنابرین از نگارش منشات ناقابل خود صرف نظر، با نوشتن چند قطعه دیگر از آثار با ارزش مهربان این بحث را خاتمه میدهم :

گلزار

گل همین پنج روز و شش باشد
و ین گلستان همیشه خوش باشد
(سعدی)

محصول صنعت خیال باغبان ادب گلزاری است که همیشه طرب انگیز است

مهربان میخواست از روی مهربانی بلبلان هزار دستان ادب را در کنار یک چنین گلزاری دعوت کند، اما -

دل نامهربان گفتا : بر تو که رفیق برهان عقل شده‌ای، ذوق عشقی شعر حرام است

آنچه که مرا حساس میکند، صورت امیدی است که : اگر - درین گلزار بلبل آشیانه نسازد - لانهٔ پروانه خواهد بود .

* * *

گل چیست ؟
گل همین رنگ و صورت رنگارنگ نیست
گل همین عطر و روح سیار در اثیر نیست
نه آن و نه این پس گل چیست ؟
گل آئینهٔ محبت است
گل صورت نازله روح رافت است
گل جلوهٔ مهربانی است
گل معشوق بلبل است
آه چه میگویم بلبل شیدا میگفت :
گل سرّ عشق است و بس محبوب من است

* * *

دل شاعر

دل شاعر تنها همین تکه گوشت صنوبری شکل نیست مثل اینکه چشم غزال تنها همین حدقه محدب مخطط نیست .

دل شاعر معنی گیتی است و لبّ آن .

دل شاعر محبس ماهیت عالم لایتناها است و حقیقت آن .

دل شاعر مشعل فروزان ظهور یزدانی است و اسرار آن .

در صحنهٔ دل شاعر نظام عقلی عالم و سرّ آن منقوش است .

میدان دل شاعر محل توفیق تضاد است گریه و خنده و نیش با نوش، عشق و جذبه‌اش عاطفه و رحمتش تلخی و شیرینی، تریاق سموم و سموم افاعی همه معجون مرکب شده‌اند .

آیا میدانید دل شاعر چیست ؟

دل شاعر آلات موسیقی است که قوه مضراب فوق بشر و بشری باوتار آن فشار میدهد این وقت است که لطیف‌ترین نغمات عالم ملکوت از شیپور ناطقه ظاهر میشود و شاعر را هزار دستان میکند و مرا بآسمان میبرد .

مادر

نظرهای رقت ناک مادران جاسوس سر نوشت مراحل عمر فرزندانست .

در بین سکوت و آرامی مطلق آن ور شب یک زمزمه و صوت ضعیفی چون صدای ناله تار، تاریکه معنی عشق و محبت را یا احساس یکدل صبور را بخواهد شرح دهد در فضا منتشر است این چه صدائیست؟ صوت یک مادر است؟ آری صوت یک مادر است که بعاطفه آسمانی خویش از استراحت خود را محروم نموده ببالین طفل صغیرش بزمزمه خواب انگیز موسیقار مترنم است آیا میتوانید این ترنم را ترجمه کنید ؟ منکه لفظی برای این معنی لطیف نمی‌بینم جز اینکه تشبیه کنم بسرودی که طنین دلنواز آن عشق و شور مخزون در قلوب و خون افسردهٔ عروق را بجوش و هیجان آورد

نی لبک یک چوپان کوهستانی که در ظل طبیعت تربیت شده و از اسرار طبیعت استفاده ارثی نموده شاید بتواند برای شما یک مترجم طبیعی شده و محصول الهام ذوقی خود را بصورت چند جمله ساده راه حل این معما قرار دهد او میگفت :

"نگاه مظلومانه میش را من خوب میفهم .

او عاقبت امر بره‌اش را میداند .

از خنجر قصاب باخبر است .

میخواهد گریه کند میخواهد گریه کند ."

کنه وجود

جهان را بلندی و پستی توئی

ندانم چه‌ای هرچه هستی توئی

(فردوسی)

شعبده انظار ما چه خوش نما است از طرفی محبوس تن شده از راهی حاکم جان شده سرخ و سپید هر رنگ شده در قمار پاکباز شده شاه مات شده در عین حال برزین فرزین شده مرا قلب و قالب شده بر من غالب شده آه چه سعادت اگر اسیرم زه که بدستش بمیرم چه بهرچه درین وقت دلیرم .

بچشم طبیعی خفای برلیان در معدن ذغال محسوس است مثل اینکه مرا نقطهٔ هستی در کمون ظلمت چشمک زن است چشمم خیره چشمه جانم مشعشع است هر تابناکی در حکم این تشعشع است . ای فردوسی آسوده و راحت باش که دیگری هم ندانست این نقطه منبسط چیست و کیست .

ای ماه

ای ماه ! نظرهای مخمور محبوب من حیات مرا تامین میکند، آیا تو مثل محبوب منی؟

ای ماه ! چه شبها ترا پرستیدم، ولی از تو بهتر دیدم، من بتو و بظاهر طبیعت خیلی مانوسم، مخصوصاً وقتیکه بحرکت آئی و جلوه کنی؛ تو بمن نگفتی بلکه نتوانستی گفتن، که انسان کیست و چیست. اما محبوب من برای من اسرار عوالم ترا و ملکوت طبیعت را پیغمبر است

ای ماه ! محبوب من با یک نظر مرا فریفت و از خود بی خبر ساخت، اینک من باو زنده‌ام و جانم در کف او است، آیا تو مثل محبوب منی ؟

ای ماه ! وقتیکه ترا میدیدم، ترا میدیدم ــ اینک که محبوبم را می‌بینم خدا را می بینم، چه که اشعه عشق چراغ هدایت فوق عقول است

ای ماه ! تو همان خوبی که در شبهای ظلمانی چراغ کوچه و بازار و خانه‌های بی‌سقف شوی، عنقریب بمدد مظهر قدرت محبوبم، نشر و توسعه الکتریک ترا، و تمام روشنائی ترا مضمحل کند و اسمت را از صفحه قلوب محو سازد

* * *

آزاد شدم

امروز هوس کردم برای خرید یوسف ببازار روم، من عزیز مصر نبودم، لیکن پادشاه کشور دل بودم، این هوس مخصوص نبود، ابتدائی نبود، دیوانگی نبود، من چند بار بلبل را از قفس آزاد کردم، دو بار آهو را رها کردم، اینک بآزادی یوسف همت دارم، قیمت آزادی عاشقان در ترازوی عشق قلب من همسنگ عالم دهر است، بلکه برابر کمال هستی است.

چشمم سفید شد و یوسف را ندیدم از دستی بدستی رفته بود، تنها دل من محروم بود، آخرین نشانه این بود که یوسف مسجون است مغلول است. آه چه کنم !

زندانی شوم، بهتر این دانستم بجرم اظهار حق رفیق محبس شوم . گفتم : لیکن بر سر دار رفتم ! آنی گذشت و درین وقت خود یوسف بودم، که منصوروار بدار شدم و از قید مسئولیت آزادی غزال چون مجنون عامری آزاد شدم، وان کلمهٔ هزار معنی را معنی واحد شدم .

* * *

یادگار

ضمیمهٔ مکتوب، یادگاری که ذرات وجودم درو موجود است تقدیم شد .

ف .

این چه بود ؟ هرچه بود یادگار خوبی بود، فراموش کردنی نبود، آری ذرات وجود او در او موجود بود، زنجیر گردنم، بلکه عمرم بود، یک یادگاری بود که خود تار تار ولی مضراب اهتزازات عشق قلبم بود، این چه بود ؟ چند تار از زلف سیاهش بود .

* * *

مبدء سعادت من وقتی است که..........اگر میدانستم این اشکهای شور چشم من یا نماینده شور قلب من که صورت بیچارگی مرا نمایش میدهد حظ خاطر نازنینت را فراهم ساخته امیدوار میشدم که ساعات اهتزاز محبت شما نزدیک شده‌است .

آه ! این چه روزی خواهد بود که من خود را در آسمان بینم، آری در آسمان و بالاتر خواهم بود وقتیکه : "مبدء سعادت من وقتی است که" لبان نمکینت بادای این جمله بترنم آید که جاذبه مغناطیس عشق مرا باذعان محبت شما تنزل داده‌است .

* * *

پیـــام

دیدارتان را فردا بامدادان سمت جنوب شهر منتظرم .

خبر خوشی است، اما دلم میزند، میخواهم اشک بریزم ؛ برای عاشق چیزی گرانبهاتر از نوید وصل نیست ؛ تا رسیدن زمان فردا سالیانی بر من گذشت، موعد معین حضور یافتم، کسی را ندیدم، محبوبم محسوس عالم طبیعت نبود، ولی، هر ذره از مواد متحیزه در نظرم شاهد وجود مجسمه عشق یا محبوبم بود، من گمان میکردم محبوبم آمده و رفته، حتی بوی ویرا از هوای مجاوران نقطه احساس مینمودم ! من هیچ اشتباه نکردم، بی حق هم نبودم، چه که مجنون هم از بوئیدن زمین، لیلی را، معشوقه خویش را پیدا نمود .

آه ! این چه خیال است ؟ چرا دلم می‌تپد، میخواهم اشک بریزم، یا للاسف ! که عقل از ادراک خصوصیات عشق عاجز است ــ هیچ کمکی از وی نتوانستم خواست، بمن میگفت برو منزل راحت کن، بیهوده !!!

عشق و استراحت، دو معنی متضاد، یک ربط محال ؛ خوب چه نشسته‌ام، این جاده ایست که قدمهای محبوبم متوازیا آنرا پیموده، باید ازین ره گذشت و بمحبوب رسید، لیکن چه راه سختی است مثل اینکه شاهراه حقیقت است، چه قدر طولانی است، چون از راهروهای قلبم میگذرد قدری موحش است، آه چه جای بدی، اینجا کجا است ؟ اهتزاز برگ درختان، جریان آب یکصدا گفتند : اینجا قبر است آیا باور کنم ؟ بهت و حیرتم قابل وصف نیست، بهرجا نظرم افتاد، صورت مرگ دیدم، چشم بستم ؛ ترانهٔ بلبل از روزنه گوشم قلبم را درید، بناله میگفت : او مرده اینجا قبر اوست .

* * *

جنگ هفتاد و دو ملت همه را صلح بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
(حافظ)

اگر پولی از من نمیخواهید هرچه دلتان میخواهد بگوئید ؛ آن کسیکه شما را وادار کرده مرا بچاپید ؛ بمن میگوید شمارا ریشخند کنم ؛ سبحان الله این همه مذهب ؛ چه خبر است ؛ یکمشت بشر این همه تکلیف ؛ امشب سه نفر را ملاقات کردم که ترسم میدادند نصیحتم میکردند، یکمشت کتاب هم دورم جمع شده همه از توپ و تشر، وعد و وعید سیاه شده اتفاقاً منطقهٔ زندگانی من هم در محیطی است که این حرفهای یاوه و پوچ را قوّت و قیمت میدهد ! !

آخر این خدائی که بتو اینقدر نزدیک شده بچه دلیل از من دور است و اگر اینطور است پس چرا در شجرهٔ طور است ؛ آنچه تو دیدی من هم دیدم . او خیلی دلرباتر از توصیف تست، او عدل است، او رحم است، رحمن است، مرا و ترا یکسان خلق کرده، نه ترا آزاد گذاشته و نه مرا اختیار داده‌است .

ای که ببند کیسهٔ دیگران گرفتاری، بمُزد دست افتخار کن و مردم را آزار مکن و خود را شریک سرمایه‌دار مکن، چه نزدیکست علل اقتدار و تقلّب از صفحهٔ گیتی محوشود و دورهٔ درازدستی سپری شود .

* * *

جهنّم

خدایا ! اینها کیستند که بتو مینازند و بر ما میتازند، آیا این قدر تو ظالمی ! !

بما میگویند یک چیزهائی در زندان تعذیب و تادیبت موجود است که از فکر بشر و شر دور است و هرچه ازان بدتر، ترا باجرای حدود ضرور است و پُر

دماغترینشان میگویند : نطفهٔ عقرب و مارها در کردار است و تخم همه نیک و بد افعال ؛ آیا راست است ؟ آیا در ناموس خلقت تو سلالهٔ افعی و اژدها از دو مبدء موجود میشود ؟ گاهی از مجرای طبیعی و حیوانی، و گاهی از یک ....!!!؟

من نمیدانم سرّ این شکنجهٔ فکری چیست و این همه هول و هراس بنفع کیست ! بسی سال است که هر روز میمیرم و زنده میشوم و بخود نفرین میکنم ! خدایا ! این رفقای تو این قدر بما اذیت میدهند که راستی نزدیکست باور کنم . جهنّم و عذابت در فضای دهانشان مرکز دارد .

* * *

ظاهر و آشکار زندان است ! !

در پنهانی لذتی است که در آشکار نیست !

جام بادهٔ محبت را من وقتی چشیدم که در پس پرده بودم ؛ در شب درهای آسمان را باز دیدم ؛ خدا میگفت : "رازهای درونی را بهتر شنیدم".

بس نالهٔ سحری بود که مرا معراج ترقی بود .

در حجاب پردگیان ایران حظی است که سرّ تصوف است ؛

بدبختی فرزند بشر جز این نیست که پروردهٔ آفتابست .

پنهانی مظهر حضرت غیب است . عالم دل کشور نامحدود است، نسبت و ،ود و عدم درین عالم علی التساوی است . دل فارغ جسم را فارغ میکند . جسم راحت محصول استراحت نفس است ؛ پنهانی اصل است، ریشه است - آشکار فرع است، شاخه است ؛ در پنهانی لذتی است که در آشکار نیست، چه که خفا عالم آزادی است و آزادی اصل آبادی است ؛ آشکار مادّه است، رنگ است، قفس است، صورت نزاع است، نزاع غیرقابل صلح است، انجام آن محتاج رد باصل است ؛ آنچه که من

دیدم، آشکار ندیدم، لکن پنهان، آشکارا دیدم، حظ بردم، دل دادم، دل گرفتم، همه چشم شدم، همه گوش شدم، همه ذوق شدم—فارغ بفنا شدم—فنا شدم— سرمدی شدم .

* * *

سخن

در پس آئینه طوطی صفتم داشته اند
آنچه آستاد ازل گفت بگو، میگویم
(حافظ)

میگویند : سخن قرار ذاتی ندارد موجود میشود همانندم معدوم میشود، آری معدوم میشود، اندم که عاری از معنی گفته شود .

موجودی موجود بصورت است، سخن صورت سیرت است، سیرت مبدء پرستش است .

سخن زنده میکند، زندگی میدهد، خود جاویدان است .

آیا سخن تار را، نغمهٔ داود را، صدای حق را شنیده‌اید ؟ من شنیدم : سخنی خوش بود، موسیقی بود، هم مضراب جانها بود، میگفت و میسرود، دل میبرد و دل میداد، جان میگرفت و روح میداد .

وقتیکه شنیدم شنوا شدم، گویا شدم، محبس صوت شدم .

* * *

خیالات روشن

کاش موفق بودم این نکات تابناک را که در خیالم جلوه‌گر میشود بصورت عملی نمایش دهم، دیگر نمیدانم چه بخواهم ! ! اینها چیستند ؟ ایجاد مروت، شفقت و احساس در عالم اجتماع، محو ظلم، قوانین ظلم، عادات ظلم، کلمات ظلم از صحنه گیتی ؛ کیست که بتواند حتی یکروز هم مرا کامیاب کند ؟ ! !

بماوراء افق خیلی چشمها بجلب مساعدت دوخته شده، اما من میدانم که آن ور افق اگر ظلم نیست، عاطفه هم نیست، بلکه هیچ نیست مثل افق دلهای سنگین که رحم و مروت در وی نیست ! !

پس بجز "ایکاش" چه میتوانم بکنم ؛ نظری بعالم غیب، عالمی که تنها چشم قلب آنرا درک میکند و در فضای آن خدا و قدرتش دیده میشوند، چه بخواهم ؟ کمک ؟ اِه چه بیهوده، از همان عالم است که فرمان : لیس للانسان الا ما سعی صدور یافته و بمن میگوید بس است، باقی همه هوس است .

آری باید کوشید و تلاش نمود چه : نا برده رنج گنج میسر نمیشود .

* * *

Printed by N. M. Saha, Rupasree Press (Pt.) Ltd.
9, Anthony Bagan Lane, Calcutta-9